DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:3 | SAYI:12 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM 2000 | ISSN: 1303-7242



TÜRK DÜŞÜNCE SERÜVENİ: AKADEMİDEKİLER

2. Baskı

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

TÜRK DÜŞÜNCE SERÜVENİ: AKADEMİDEKİLER

12

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 12
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Editör: Cansu Özge Özmen
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Harun Ak
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse
•
Yayın Kurulu
Halil İnalcık, Kurtuluş Kayalı, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay
•
Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Nezih Erdoğan, Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman, Yusuf Kaplan, E. Fuat Keyman,
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 6000 adet
2. Baskı: 1300 adet (Aralık 2011)

Sertifika No: 15036

Ön kapak resmi: *Creative Black Book*, Seeing Beeing Seen, New York.
Arka kapak ve iç resimler: Kara kalem çalışmaları Kemal Bulur tarafından yapılmıştır.
Tüm hakları Doğu Batı'ya aittir. Kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

İÇİNDEKİLER

AKADEMİDEKİLER

Halil İnalcik 11
Ziya Gökalp:
Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür

Coşkun Çakir 35
"Devletin Tarihinden
Toplumun Tarihine" Yeni Bir Tarih
Paradigması ve Ömer Lütfi Barkan

Necati Öner 65
Profesör Nusret Hızır

Kurtuluş Kayali 75
Niyazi Berkes ya da Iyimserlikten
Kötümserliğe Sürüklenmesine
Karşın Düşünsel Tercihinde Israrlı
Bir Entelektüelin Portresi

Taşkin Takiş 87
Değerler Levhasının Tersine
Çevirilişi: Hilmi Ziya Ülken

Ersin Kalaycioğlu 111
Tarık Zafer Tunaya: Osmanlı'dan
Cumhuriyet e Siyasal Kurumlar ve
Çağdaşlaşma

Özer Ergenç 121
Halil İnalcık Neden "Büyük"?

Erol Özvar 143
Mehmet Genç: Belgeden
Modele Uzanan Bir Portre

Dursun Ayan 157
Sabri F. Ülgener'in
Türk Düşünce Kültüründeki Yeri

Bülent Ari & Selim Aslantaş 195
Türkiye'de Modern
Tarihçiliğin Öncüsü:
Fuad Köprülü

Yilmaz Özakpinar 209
Türkiye'de
Bir Mümtaz Turhan Yaşadı

Tülay Bozkurt Şimşek 227
Muzaffer Şerif Başoğlu

TEK KİŞİLİK ÜNİVERSİTELER

Akademidekiler'in planı çizilirken üç temel öğe üzerinden hareket edildi: Metodoloji, analitik bilgi ve eleştirel yaklaşım. 'Pür-akademik' bir çizgiye ulaşmak için diğer ölçütler, sözgelimi bu sahada kayda değer katkıları bulunan bütün kişilerin tek tek bir listesi hazırlanmadı. Bilgi birikimi sonraya bırakıldı... Yalnızca bilgi ile yola çıkılamayacağını bilgiyi düzenleyen, yönlendiren, ona akıl veren bir sistemin olduğu varsayıldı. İlerleyen sayfalarda okuyacağız, her bir yazı bilgi birikiminden önce metodoloji sorununu gündeme getirmiştir. Ve Akademidekiler'in 'tek kişilik üniversiteler'e dönüşmesinde en önemli etken metodolojik kaygıları görünmektedir.

Sonrasında, metodolojiye ilişkin başlıca iki iletişim ağı çizdik. Batı' dan sosyal bilimlerimize aktarılan metodoloji ve bilgi birikimini zamanla oluşturan kendi metodolojimiz... İlk alışverişte, dışarıdan gelen bilgiler toplumun realitelerinden süzülmediğinde alışılagelen akademisyen tipinin Batı ile tek boyutlu ilişkisi hatıra gelmektedir. İkincisinde, dışarıdan gelen bilgiler referans kabul edilse de kavramsal çerçevenin genişçe bir bölümü Türk toplumunun sosyal hayatı, yapı ve kurumları, gündelik yaşam pratikleri incelendikten sonra oluşturulmuştur. Batı standartlarındaki rasyonalist çerçeve ile Türk toplumunun kendine özgü kurumsal olmayan mantık örüntüleri karşılaştırılarak irdelenmiştir. Neticede, halihazırda bir şablonu ithal etmek yerine, sosyal gerçekliğimizin detaylarına inebilen farklı metodolojiler oluşmuştur. Dolayısıyla Batılı araştırmacılar, 19. yüzyıl oryantalist bilgi kırıntılarının dışında ilk defa Gökalp, Köprülü, Barkan ve İnalcık gibi ekollerin yöntemlerine ciddiyetle başvurma gereğini hissetmişlerdir.

İkinci ölçütümüzü analitik bilgi belirlemiştir. Gökalp'ten çok önceleri ilm-i içtima (sosyoloji) çalışmaları vardı. Mümtaz Turhan'dan evvel Mehmet İzzet, medeniyet ve kültür ayırımının altını çizmiştir. Nusret Hı-

zır'a gelmeden Vidinli Tevfik Paşa, Ali Sedat, Salih Zeki'nin mantık çalışmaları kayda değerdir. Ülgener'in Weberci okulundan önce Prens Sabahattin'in 'Le Play mektebi' dikkat çekmiştir. Ancak bu sayımızın aktörleri tarihsel, felsefi, kültürel fenomenleri adlandırırken kullandıkları kavramlarla, analitik bilginin doğasından hareketle bir sosyal laboratuarın temellerini atmışlardır.

Akademidekiler'in 'kritik yaklaşım'ı üçüncü nitelik olarak kendi çalışmalarında temayüz etmektedir. Eğitim ve bilgi kurumlarındaki katı alan ayrıştırması (Mühendishâneler, Tıbbiyeler, İstanbul Dar'ül Fünunu) bütün bilimlerle eleştirel ortam içerisinde olma imkânını ortadan kaldırmıştır. İlk kez Akademidekiler sayesinde karşılaştırmalı bir okuma imkânı yaratılmış, meselâ tarihçiyi övgü dolu retorikten ve vak'anüvisliğin dar kronolojisinden kurtarmıştır. Sosyoloji, iktisat disiplininin önemli bir kolu haline gelmiştir. Bir felsefeci olarak Hilmi Ziya Ülken, 1940'lı yıllarda Malinowsky'nin modern antropolojisine dahi eğilebilmiş, Weber-Marx ikilemini aşmayı deneyerek siyaset biliminde Pareto modelinin çok-değişkenli 'tortu'larını incelemiştir.

Akademidekiler'de bir eğretilemeyi kullandık. Sosyolog tarihçilerin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan patrimonyalist yapı üzerinde durmaları, aydın sınıfının kapıkulunu çağrıştırması, medrese-üniversite eğretilemesinin önemini bir kat daha artırmaktadır. Burada yüzyıl öncesini aktarmacılıkla suçlayan bugünün aydınları için bir yüzyıl sonra acaba hangi eleştirilere muhatap kalacağı merak konusudur. Geçmişteki medreselerde, liyakat sisteminin dejenerasyonu ile günümüzdeki üniversiteleri adeta bir müze haline getirme ve akademisyenleri neredeyse birer memur-balmumuna dönüştürme eğilimi karşılaştırılmalıdır. İçerikler değişmediği sürece medresedeki fetvalarla, inceltilmiş entelektüel faşizm arasında yalnızca zaman ve mekân farkı kalmaktadır.

Taşkın Takış

AKADEMİDEKİLER



Ziya Gökalp: Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür

Halil İnalcık

Gökalp'in yaşamı kısa oldu (Mart 1876-Ekim 1924), ama düşüncesi yüzyıla damgasını vurdu. Çevresi, menşei, ailesi ve müstesna kişiliği ona savaşlar, devrimlerle geçen dramatik bir dünyada müstesna bir kılavuz rolü hazırladı.

Babası Tevfik Efendi, Mustafa Kemal'in babası gibi, Güneydoğu Anadolu'da bir taşra merkezinde, Diyarbakır'da küçük bir memurdu; Namık Kemal neslinden vatansever, devrimci bir aydındı; var olma savaşında kurtuluşu Batılılaşmada arayan bir kuşaktan, Tanzimatçılar neslindendi. Ataları, bölgede eşraftan, şehirli seçkin bir aileden, Müftüzâdeler'den idi. Tevfik Efendi'nin kardeşi Hasib Efendi, ulemâdan sayılan eski kültürü iyi hazmetmiş ve ileride Ziya'yı İslâm kültürü ile tanıştıracak biriydi. Tevfik Efendi vilâyet idaresinde, yazı işlerini iyi bilen bir memur sıfatıyla evrak müdürlüğü, resmî vilâyet gazetesinin çıkarılması, Vilâyet Salnâmesi'nin hazırlanması gibi kalem işlerinde hizmet ediyordu ve oğlu için, ilk fikir hazinesi olacak çok zengin bir kitaplığa sahipti. Gökalp'in annesi tanınmış bir aileden, Pirinççizâdeler'den Zeliha Hanım'dı. Böylece Genç Ziya, eşraftan, eski ve yeni kültürü benimsemiş, Yeni Osmanlılar'ın devrimci zihniyetini, vatanseverliğini temsil eden bu aile çevresinde yetişecek ve babasının kitaplığında bol bol okuma fırsatı bulacaktır. Ziya'nın yayıncılık, gazetecilik mesleğine de kuşkusuz babası örnek olmuştur. Ziya, kişiliğinin oluşmasında, babasını, idadî lisesindeki hocası Yorgi Efendi'yi (ondan Fransızca'yı, doğa bilimlerini ve eski Yunan felsefesini öğrenecek) ve kendisine İslâm hukuku ve tasavvufunun ilk bil-

gilerini veren amcası Hasib Efendi'yi başta sayar (*Küçük Mecmua*'da yayımladığı *Vasiyet* yazılarında). Osmanlı Aydınlanma Çağı'nda (1880-1914), Fransızca'dan yapılan çevirilerden, Gustave Le Bon, Alfred Fouillee, Gabriel Tarde gibi sosyologların fikirleriyle tanıştı, çelişkili düşünceler ve kültür etkileri arasında bunalıma sürüklenen bazı çağdaşı gençler gibi, Ziya da on sekizinde intihara kalkıştı. O kurşun yaşam boyunca kafasında kalmıştır.

Etnik menşeini deşmek isteyenlere karşı Ziya'nın cevabı açıktır: "Cedlerim (atalarım) Türk olmayan bir bölgeden (Çermik) gelmiş olsa bile, kendimi Türk sayarım, çünkü bir adamın milliyetini tayin eden ırkî menşei değil, terbiye ve duygularıdır". Ziya'nın millî kimlik hakkında bu görüşü, modern Türkiye'nin millet-vatandaş anlayışına esas olmuştur. Onun düşünce hayatı ve kariyerine yön veren asıl kaynak *Genç Türkler* hareketidir (bkz. Ş. Mardin, *The Genesis of young Ottoman*).

Abdülhamid'in istibdat rejimine karşı mücadele eden Genç Türklerin propaganda yazıları, Güneydoğu Anadolu'nun fikir merkezi Diyarbakır'a kadar geliyor ve her aydın gibi Ziya'yı da heyecanlandırıyordu. İmparatorluğun fikir merkezi İstanbul'a gitmek için, can atıyordu. 19 yaşında İstanbul'a gelip yatılı bir mektep buldu [Baytar (veteriner) Yüksekokulu]. Bu okuldaki müspet bilimlerle tanışması ilerde sosyolojik görüşlerine etki yapacaktır. Orada gizli cemiyetlerle bağlantısı yüzünden hapse atıldı.

Meşrûtiyet'in ilânı üzerine 1908'de İttihâd ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır şubesini kurdu ve fiilen siyaset hayatına atılmış oldu. 1909'da Cemiyet'in Merkez-i Umûmî üyeliğine seçilerek Selânik'e gitti. Sosyoloji yazılarıyla tanınan Gökalp'ten cemiyetin ideolojisi için, Gökalp'in deyimiyle "Yeni Hayat" üzerinde bir rapor hazırlaması istendi. İttihâd ve Terakki iktidara gelince de hukuk ve eğitim alanında aldığı ilerici yöntemlerde Gökalp'in fikirlerinden yararlandı. Selânik'te İdâdî'de sosyoloji dersleri vererek Türkiye'de ilk kez bu bilim dalında öğretim yolunu açtı. 1912'de Ergani Sancağı'ndan Meclîs-i Mebûsân'a üye seçildi, İstanbul'da edebiyat dergilerine kültür ve sosyoloji üzerinde yazılar yazarak fikir hayatının öncülerinden biri oldu. *Türk Ocağı* kurucuları arasında yer aldı. Dârülfünûn'da İlm-i içtimâ' (sosyoloji) dersleri okutmaya başladı (1915-1919). I. Dünya Savaşı bitip İstanbul müttefiklerin işgaline uğrayınca tutuklandı (1919) ve İngilizler tarafından 18 Mart 1920'de Malta'ya sürülenler arasındaydı. Orada sürgün arkadaşlarına sosyoloji ve tarih konuşmaları yaparak "tek hocalı bir üniversite" kurdu (1919-1921). Sürgün dönüşü Dârülfünûn'daki kürsüsü verilmedi, fakat o tabiatı gereği öğretici, hoca görevini yapmaktan, liderlere "doğru yolu" göstermekten geri kalamazdı. Hayâl kırıklığına uğradı, baba-yurdu Diyarbakır'a gitti. Diyarba-

kır'da, 1921-1922 yıllarında çıkardığı *Küçük Mecmua*, İstanbul'da aydınlar tarafından hararetle izleniyordu.

Ziya Gökalp, millî mücadelede İttihâdcıları terk ederek Mustafa Kemal'in safına geçmiş, Ankara'da çıkan gazetelere, *Hâkimiyet-i Milliye* ve *Yeni Gün*'e yazılar yazmış, Gâzi'nin Cumhuriyet Halk Fırkası'nın programını hazırlamasına yardım etmiştir. Atatürk, birçok devrim kararında Garpçılar gibi onun da fikirlerini izlemiştir (hukukta kadın erkek eşitliği, Türk'ün ve Türk vatandaşlığının tanımı, Türk Dili ve Tarihi tezleri, her vatandaşın bir soyadı alması gibi). Gökalp'e göre Gâzi Mustafa Kemal, Türkçülük emellerini gerçekleştiren kahramandır (Heyd, 80). Taşbaskı bir risâlede Ziya Gökalp, kadınların tesettürünü ve hareme kapatılmasını yermiştir: "Tesettür ibtidaî iştiyâklara (ilkel arzulara) ve çok eski içtimaî müesseselere kadar uzanan bir âdettir. Bu alışkanlığın hâlâ devam etmesi Türk kadınlarına en büyük hakarettir" diyor (Heyd, s. 69). Duâların Türkçe okunmasını istemiş, Türklerin İslâm öncesi din fikirlerini incelemiş, (*Türk Töresi*), bir Türk-İslâmiyeti'nin varlığını kabul etmiştir. Milletin kendi sinesinde yaşayan millî kültür öğelerinin keşfi ve geliştirilmesiyle Türk kültürünün egemen olması fikri, Atatürk zamanında eğitim ve sanat alanlarında rehber olmuştur. Atatürk onun kültür ve medeniyet ayrılığı ve sosyal gelişim teorilerini kabul etmemekle beraber, ona karşı derin bir saygı duymaktaydı. Kendisini, TBMM'nin II. döneminde Diyarbakır mebusu (1923-1924) olarak destekledi. Gökalp, 1924 Anayasası'nı hazırlayanlardandır. Kültür ve hukuk konularında fikirlerinden vazgeçilemez bir kişiydi. 1909'da Selânik'te İttihâd ve Terakki Merkez-i Umûmî üyeliğinden ölümüne kadar ve ölümünden sonra bu fonksiyonu devam etti. Gökalp'in vefatında Gâzi Mustafa Kemal eşine gönderdiği taziye telgrafında "büyük mütefekkir"in kaybından "bütün Türklerin" üzüntüsünü ifade etmiştir.

İnandığı ve milleti için gerçekleşmesini gönülden arzuladığı fikirlerini yaymak heyecanıyla Ziya Gökalp, basını kullanmaya önem vermiştir. Daha gençlik yıllarında Diyarbakır'da 1909'da *Peyman* adlı dergiyi çıkarmış, Selânik'te 1910-1912 yıllarında dilde sade Türkçe'yi savunan Ö. Seyfeddin ve Ali Canib'le *Genç Kalemler*'e yazılar yazmış, 1912-1919'da *Türk Yurdu*'na Türkçülük üzerine bir dizi makale yazmış, 1917'de *İctimâiyat Mecmuası*'nı çıkarmış, 1917-1918'de yenilikçi yazarlar ile *Yeni Mecmua*'da yakın işbirliği yapmış ve 1922-1923'te Diyarbakır'da *Küçük Mecmua*'yı kendi başına yayımlamıştır.

Türkçülük (siyaset bilimcilerinin *pan-Türkizm* veya *Turanizm*), Türk dilini konuşan, Rus boyunduruğu altındaki halkların kurtuluşu ve dayanışması fikri, Kırım'da İsmail Bey Gaspıralı ile güçlü bir biçimde başla-

mıştı. Ziya Gökalp gibi İsmail Bey, Türklerin çağdaşlaşması, uyanması için eğitim reformu istiyor, Kırım'da çıkardığı *Tercüman* gazetesiyle bütün Türk illerine, bu arada İstanbul aydınlarına yol gösteriyordu. Türkçülüğün programını Kırımlı büyük reformcu: "Dilde, Fikirde, İşde Birlik" sloganıyla özetliyordu. Gökalp, İstanbul'da Kazanlı Yusuf Akçura, Azerî Hüzeyinzâde Ali ve öbür Türkçüler'in yayın organı *Türk Yurdu* yazı ailesine heyecanla katıldı. Bu dergiye 1912-1919 yılları arasında yazmış olduğu makaleleri sonradan *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak* adıyla çıkardığı önemli eserinde bir araya getirmiştir (Türkçülüğün öbür organı o dönemde Ahmed Cevdet'in çıkardığı *İkdam Gazetesi* idi). Gökalp, I. Dünya Savaşı sırasında yayımladığı *Altun Destan*'da Türkçü duyguları ateşliyordu. Bir manzumesinde şöyle diyordu:

Uygur, Kalaç, Karluk, Kanklı, Kıpçak
Türk Yurdu bir olsun kalmasın kaçak

O, Türk birliği için bir kahraman, bir İlhan arıyor:

Turan'dan yadları kovan nerede
Kimi Kırgız, Kazak kimi Sart olmuş

Öte yandan Gökalp, millî devlet kurulunca, Türk milletini oluşturan çeşitli etnik grupların, Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi, kaynaşması gereğini vurgular (H.Z. Ülken, II, 493).

Cumhuriyet döneminde 1923-1980 yıllarında tehlikeli bir siyaset olarak yasaklanan Türk halklarının bağımsızlığı ve birliği fikri, Rus emperyalizmi çökünce hayatî önemde bir siyaset olarak gündeme gelmiş ve Süleyman Demirel'in "Adriyatik'ten Çin Seddi'ne kadar" diye formüllendirdiği siyasette canlanmıştır.

Ziya Gökalp'te, tüm İttihâdcı politikasında görüldüğü gibi, Türkçülüğe tam dönüş, Balkan Savaşları'nda Türklerin Rumeli'yi kaybetmesi üzerine kaçınılmaz bir politika olarak egemen oldu. O zaman bir "Türk-İslâm düalist imparatorluk" projesi de Müslüman tebaanın, Arnavutlar'ın (1912) ve Hicaz Arapları'nın (1916) ayaklanmaları üzerine terk edildi. Ziya Gökalp gibi aydınların büyük bir bölümü ve aydın subaylar, millî bir Türk devleti fikri üzerinde birleştiler. Mütarekeden sonra 1919-1920'de Saray'ın İslâmcı hilâfet politikasında direnişi karşısında, Anadolu'da Kuvâyi Milliyye hareketinin güç kazanması, Ankara TBMM hükümetinin kuruluşu ile Anadolu'da millî Türk devleti bir gerçek halini kazandı.

Bu gelişme, Ziya Gökalp'in çoktan beri düşündüğü ve yaydığı Millî Türk Devleti fikrinin zaferiydi. Gökalp'in bazı fikirleri, özellikle Turancılığı ve kapsamlı mutlak milliyetçiliği, ölümünden sonra şiddetli eleşti-

rilere hedef olmuştur. Onun inandığı gibi, bireyin iradesini ve bağımsızlığını "ma'şerî vicdan" adına inkâr eden sosyolojik yaklaşımı, dikta rejimlerine yol açan bir toplum felsefesi getirdiği iddiasıyla şiddetle eleştirilmiştir.

Gökalp'in düşüncelerini en iyi analiz edenlerden biri, H. Z. Ülken'e göre, Gökalp gençliğinde Namık Kemal gibi "bir Osmanlı milliyetçisi", bir "Yeni Osmanlı" idi. Osmanlı'nın kurtuluş yolunu *ilm-i ictimâ'* (sosyoloji) öğretecektir inancındaydı; böylece bu alana kendini verdi. Tüm İttihâd ve Terakkiciler gibi, bu *uhuvvet-i Osmâniyye* yoluyla bir Osmanlı milleti meydana getirmenin mümkün olduğuna inanıyordu. Daha sonra 1909'da *Genç Kalemler*'de Gökalp, Ö. Seyfeddin'in *Genç Kalemler*'de dilde tasfiye (saf Türkçe) hareketini izleyerek "Türkçü" oldu. Selânik'te İttihâd ve Terrakki Merkez-i Umûmî üyesi seçildikten (1909) sonra yeni bir Gökalp karşımızdadır. *Genç Türkler*'i izleyerek II. Meşrutiyet'te siyasî devrimin içtimaî devrimle tamamlanması gereğini savundu. İçtimaî devrim, "Yeni Hayat" ile gerçekleşecektir. "Yeni Hayat", sosyal hayatın her alanında eski değerler sistemi yerine yeni bir değerler sistemi getirmektir. Bu dönemde A. Fouillee'nin "idees forces" (fikir-güçler) teorisinin etkisi altındadır. "Yeni Hayat" fikir ile ülkü ile yaratılır ve hayata geçirilir: "Yeni Hayat", öz Türk kültürüne dönmekle gerçekleşecektir. Gökalp için, "üstün insan" Türk'tür, yüksek, güzel kültür, Türk kültürüdür. Gökalp'in düşünce hayatında Türkçülük, Balkan Savaşı faciasından sonra egemen hale gelecek, Osmanlıcılık ise unutulacaktır. Bu tarihlerde Gökalp, daha çok A. Fouillee ve G. Tarde'ın (taklit sosyolojisi) etkisi altındadır.

Dârülfünûn'da Fuad Köprülü, İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu) Necmeddin Sadak, A. Emin (Yalman), Şemseddin (Günaltay) ile birlikte, Batı bilim metotlarıyla çalışan ekip içinde yer aldı ve onların fikir odağı oldu. Kültür ve medeniyet ayrılığı tezini ilkin burada çıkan *İçtimâiyât Mecmuası*'nda ileri sürdü. Sosyolojinin temel kavramlarını tespite çalışan, sosyolojik olgu ve araştırma metodu üzerinde ilk etraflı yazısı ("Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usûl") Fuad Köprülü'nün çıkardığı *Millî Tetebbu'lar Mecmuası*'nda (I, 2, 1912, 193-205) yayımlandı. Orada kültür ve medeniyeti ayrı olgular olarak incelemekteydi. Bu dönemde sosyolojinin gerçek kurucusu saydığı E. Durkheim sosyolojisinin pozitivist-strüktüralist yaklaşımını benimsedi (1917). Bu yeni yaklaşımda, ahlâkın sosyolojik niteliği üzerinde durdu. "Eski Türkler'de İçtimaî Teşkilât" adlı yazısında (*MTM*, III, 1914) Durkheim ve Mauss'un ilkel toplum tasnifini, Orta Asya Türk kavimlerinin incelenmesini esas aldı. Bu araştırmasında destanlardan yararlanması kayda değer.

Ziya Gökalp I. Dünya Savaşı sırasında başlıca fikir akımlarını, yani İslâmcılar'ın gerçek İslâmlaşma (Sırât-i Mustakîm) fikirlerini, *Türk Yurdu* etrafında toplanan çoğu Rusya'dan göçen Türkçüler'in Türçülüğünü ve lâik bir toplum isteyen Garpçılar'ın muâsırlaşma (Hüseyin Cahid, Celâl Nûri gibi *İctihâd* dergisi yazarları) tezlerini, sosyolojik bir yorum içinde uzlaştırma ve sistemleştirme girişiminde bulundu (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, İstanbul, 1918). Gökalp, bunu sosyolojinin bir görevi olarak görüyordu. Ona göre, sosyoloji toplum doktorudur. Bu kitap, Cumhuriyet döneminde bugüne dek Türkçülük (N. Atsız, Z. V. Togan, A. Türkeş), Türk-İslâm sentezi fikir akımlarının ve siyasette Ülkücüler'in ve Millî Hareket Partisi'nin ilham kaynağı olmuştur. O, Türklerin büyük vatanını, Turan'ı şöyle tanımlıyor: "Turan, Türklerin ideal vatanıdır, Türklerin oturduğu, Türkçe'nin konuşulduğu ülkelerin toplamıdır". Türkiye, *Turan*'ın bir parçasıdır. Gökalp'in zaman zaman değişen sistemleştirme çabalarında siyasî pragmatizm egemendir. Biz, sırasıyla Osmanlı, Türkçü ve Atatürkçü Gökalp'i, ayrı ayrı incelemek zorundayız.

Ziya Gökalp'in etkinliği üzerinde hüküm verenler, olumlu veya olumsuz Türk düşünce hayatı ve siyaseti üzerinde onun derin ve sürekli etkisini tanımışlardır. "Gökalp kişiliğinin her safhasında yeni bir yaratılışta"dır, sosyolojide Durkheim'ı izlemekle beraber "sosyolojinin teorik cephesine esaslı (yeni) fikirler getirmiştir" (H. Z. Ülken).

Ziya Gökalp, "Türk milliyetçiliğinin babası"dır (U. Heyd). Ziya Gökalp, "Yeni Türkiye'yi biçimlendiren, Türkiye Cumhuriyeti'nin manevî kurucularından biri, belki de bu kuruluşta payı en büyük olanıdır" (W. Deeds). Ziya Gökalp "Şark'ta ilk defa olarak Garb'ın anladığı ilim kafasıyla Doğu faziletini nefsinde birleştiren" bir kişidir (Y. Kadri). "Türkiye'deki egemen korporatif düşüncenin en yetkin sistematik düşünürü Ziya Gökalp'tir. Gökalp'in fikirleri sonraları basit sloganlara ve mitlere dönüşmüştür" (T. Parla).

Gökalp, sosyoloji teorilerinde özellikle E. Durkheim'ın metodolojisini izlemekle beraber, onun orijinal bir Türk düşünürü olduğu noktasında birçok düşünür ve sosyolog birleşir (bkz. H. Z. Ülken, Amerikalı sosyolog C. Zimmerman, Z. F. Fındıkoğlu, N. Akder, M. Turhan ve son zamanlarda S. H. Bolay ve S. Anar); ciddi eleştiriler arasında burada yalnızca T. Parla ve H. K. Kadri'yi analım. Aslında 1930-1990 arasında tüm solcu literatür onu hedef almıştır. Yakın zamanlara kadar onun sosyal bilimlerde icat ettiği terimler (hars, mefkûre, örf, içtimâiyat) kullanılagelmiştir. Türk toplum ve siyasetinin, saltanat döneminden Türk millî devletine geçiş döneminde radikal hızlı değişimleri bir sosyolog olarak gözlemlemesi, onun sosyolojik analizlerine ve hükümlerine kuşkusuz oriji-

nallik kazandırmıştır. Yeni Türkiye doğarken, millet, devlet, hukuk, kadın hukuku, devlet-din ilişkileri, modern ekonomi ve millî eğitim, Türk kültür tarihi ve sosyolojisi, özellikle millî devletin ideolojisini formüle etmekte Ziya Gökalp gibi bir düşünür-sosyologa sahip olmak Türkler ve Türk dünyası için gerçekten bir şans eseri olmuştur. Sosyal olguya tam bir nesnellik (objektivite) ile yaklaşım metodu Gökalp'e kendi kuşağında güvenilir, pozitivist bilim adamı, yol gösteren hoca ayrıcalığı kazandırmıştır. Gökalp, bütün bu alanlarda düşüncesine başvurulan Türk "mütefekkir"i olarak anılmıştır.

1908-1924 yılları arasında Türk fikir hayatında yazar/hoca, siyasî programcı, ideolog ve Türkiye'de sosyolojinin kurucusu olarak başardığı muazzam eseri ve ölümünden sonra Cumhuriyet dönemi düşünce hayatı ve araştırma alanları üzerinde derin etkisini bu kısa makalede göstermenin güçlüğünü biliyoruz. Burada, Gökalp'in temel sosyolojik düşüncesini tespit amacıyla, kültür ve medeniyet tarihçisi A. Toynbee'nin fikirleriyle ilişkisi konusunu tartışacağız (*Türk Kültürü*, III-31, Mayıs 1965'de çıkan yazıyı genişleterek yeniden ele almaktayız).

Büyük sosyal-siyasî değişim ve kriz devirlerinde, sarsıntının sebep olduğu kargaşa karşısında belirli bir çıkış yolu, yeni bir denge bulma ihtiyacı, insanı değişim sorunları ve değerler sistemi üzerinde etraflı incelemeler yapmaya zorlamıştır. Veya Fransız Aydınlanma Çağı gibi, yeni bir düşünce sistemi, bir uyanış atılımı, sosyal-siyasî yeni bir yapılanmaya götürür. Osmanlı-Türk tarihinde, 1856 Kırım Savaşı'ndan sonra Batı'nın her alanda yıkıcı baskısı karşısında *Yeni Osmanlılar*'ın tepkisi, böyle bir ihtiyacın göstergesiydi. *Yeni Osmanlı*, Genç Osmanlı hareketiyle devrimci bir doğrultu aldı. 1878 Berlin Antlaşması'yla Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanışı onaylanmıştı. 1900'lerde patlak veren Makedonya bunalımı, *Genç Türkler*i, İttihâd ve Terakki'yi iktidara getirdi, saltanat fiilen son buldu. Ülke yeniden parçalanma tehlikesi karşısındaydı. Ziya Gökalp, bu krizli zamanda yeni bir denge ve düzen, yeni bir doğrultu arama ihtiyacına en yüksek düzeyde tercüman olmuş bir düşünürdür. Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın açık bir şekilde ifade ettikleri toplum ve kültür krizi meselesi, II. Abdülhamid Devri'nde (1876-1909) Paris'te toplanan *Genç Türkler* tarafından *sosyal bir mesele* olarak ele alınmaktaydı. Onlar, hareket noktasını, aynı şekilde sosyal sorunla karşılaşan Fransız sosyolojisinin kuvvetli etkisi altında kaldılar. *Genç Türkler*in lideri Ahmet Rıza Bey, Auguste Comte'un, *Ordre et Progres* (Düzen ve İlerleme) fikrini benimsedi, onu siyasî programının temeli yaptı. 1906'da Prens Sabahaddin de Osmanlı toplumunun düze çıkmasını "fenn-i ictimâ'"dan bekliyordu. Fenn-i ictimâ' diyordu, bize toplumumuzun noksanlarını gösterebilecek

bir anahtardır. Fakat o, *Le Play* sosyolojisini benimseyerek şahsî teşebbüs, özgürlük ve sosyal mutluluk sayesinde Osmanlı toplumunda bir uzlaşma ve ahenk, yeni bir denge yaratılabileceğini düşünüyordu. Bu kuşakta Ziya Gökalp, Genç Türklerin içtimâiyatçılığının kuvvetli ve ciddi bir temsilcisi oldu. Daha Selânik'e gelmeden Diyarbakır'da Genç Türk yayınlarının tesiri altında 1909'da *Peymân*'da (Sayı 1, 28 Haziran 1909) yazdığı *İlm-i ictimâ*' adlı makalede, krize bir çözüm yolu bulmak için bu ilimle ciddi biçimde uğraşmak gerektiğini savunuyor, Osmanlı toplumunu oluşturan çeşitli etnik unsurlar arasında doğal düzen ve dengeyi yeniden kurmak için en doğru yolu gösteren araçlardan birinin ilm-i içtimâ' olduğunu iddia ediyordu. O, daha sonra Selânik'te İttihâd ve Terakkî Cemiyeti'nin Merkez-i Umûmî üyesi seçilince, kendisine "Cemiyet-i Mukaddese"nin, yani İttihâd ve Terakki Cemiyeti'nin ana prensiplerini açıklamak ve gençliği topluma bağlamak görevi verildi. İttihâd ve Terakki, daha 1906'da Mısır'da basılı Nizamnâme-i Esâsî'sinde (Madde II, III) ictimaî politikasını şu satırlarla özetlemekteydi: "Her hususta sebeb-i muvaffakiyet olan ahlâk-i hasene-i millîyeyi takviye, ulûm ve maârif ve terakkiyât-i medeniyye-i hâzırayı âdât-i kavmiyye ve ihtiyâcât-i mevkiiyemize tatbîkan memâliki Osmâniyye'de neşr ü ta'mîme çalışmak... Osmanlı anâsır-i muhtelifesi arasında samimî bir ittihâd meydana getirerek vatanın yükselmesine çalışmak...". İşte temel prensipler bunlardı. Gökalp kendisine verilen ödevi geniş bir açıdan bir sosyal mesele olarak ele aldı ve "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" adlı makalesinde (*Genç Kalemler*, sayı VIII), asıl inkılâbın içtimaî nitelikte olması, yani topluma inmesi gerektiği fikrini savundu ve aynı yazıda bu *Yeni Hayat*'ı getirecek sosyal değerlerin niteliğini göstermeye çalıştı. 1911-1923 yıllarında, Balkan Savaşı faciaları, Dünya Savaşı, yabancı işgali, Sevres Antlaşması gibi imparatorluğun yıkılış buhranları içinde Gökalp, daima sosyal sorun üzerinde durdu; kurtuluş yolunu daima sosyolojinin kılavuzluğunda aradı. Onun sosyolojisi, bu sebeple, dinamik bir sosyoloji, bir değişme sosyolojisi oldu. Gökalp, kendisi gibi içtimaî-ahlâkî sorundan hareket ederek içtimaî olayı esas alan Emile Durkheim sosyolojisini hararetle benimsedi. Toplumun nasıl ve nereye gitmekte olduğunu incelemek ve sorumlu mevkide olanlara yol göstermek, onun daima başlıca kaygısı oldu. Gökalp, her dönemde bir ideolog rolü oynadı.

İngiltere'de Arnold J. Toynbee'nin hareket noktası da Birinci ve İkinci Dünya Harpleri devresinde var olma veya yok olma sorunu karşısında kalan insanlığın büyük sosyal-tarihî sorunudur. O, 10 ciltlik dev eserinde, *A Study of History*, insanlığın tarih boyunca macerasını başından sonuna inceleyerek, krizin gerçek anlamını görmek ve bizi nasıl bir çözüm yolu-

nun beklediğini göstermek istedi. O, Gökalp'in millî çerçevede ele aldığı sosyal meseleyi, insanlık ölçüsünde incelemeyi denedi. Sosyal değişmeyi esas konusu sayan XIX. yüzyıl Amerikan sosyolojisi, Carl Zimmerman'a göre, 1920'lerden sonra sosyal yapı araştırmalarına yönelmiştir (*Yeni Sosyoloji Dersleri*, çev. A. Kurtkan, İstanbul 1964). Sosyal değişme üzerinde incelemeleriyle tanınmış olan ve 1964'te İstanbul Üniversitesi'nde misafir profesör olarak sosyoloji okutan bu değerli Amerikan sosyologu, günümüzde tekrar dinamik değişim sosyolojisine dönme gereğine inanmaktadır. Atom çağının korkunç problemleri ve dünyada hızla gelişen modernizasyon-batılılaşma krizinin ortaya çıkardığı hayatî meseleler, yeni sosyolojiyi, bir değişim (*development*) sosyolojisi şeklinde ele almaya bizi zorlamaktadır. Zimmerman'a göre, Gökalp ve Toynbee bu vadide bize öncülük etmektedirler. Zimmerman'a göre, Gökalp tek istikametli sosyal gelişim teorisine dayanan XIX. yüzyıl sosyolojisine bağlıdır ve her medeniyetin kendi "sosyal zamanı"nı göz önünde tutmaktadır. Son zamanlarda İsrailli sosyolog S. N. Eisenstadt da aynı eleştiriyi yapar. Eisenstadt'a göre, gelişmeye açılan toplumlarda modernleşme belli bir reçete ile gerçekleşmez, daima yeni bir senteze götüren bir sosyal oluşum gündemdedir. Zimmerman'a göre Toynbee, çeşitli doğrultuda yürüyen ve kendi sosyal zamanını yaşayan medeniyetler kavramıyla, yeni dinamik değişim sosyolojisinin zeminini hazırlamıştır.

Zimmerman, misafir profesör olarak İstanbul Üniversitesi'nde bundan yarım yüzyıl önce Ziya Gökalp'in kurmuş olduğu kürsüde ders verirken, onun tezini değerlendirmeyi ihmal edemezdi. Amerikan sosyologuna göre büyük tarihî devrimlerin "bir felsefeye ve halkın desteğine dayanan bir programa sahip olmaları lazımdır" (*Giriş*, s. 1). Türkiye de kendisini yok etmeye uğraşan güçler karşısına kökten bir inkılâpla çıktı. Zimmerman'a göre Türk inkılâbı, insanlığın XX. yüzyıldaki köklü değişiminin bir parçasıdır. Sosyal bir hareket olarak anlaşılması gereken bu insanlık devrimi, günümüzde dünya ölçüsünde devam etmektedir. Türk devriminin "fikrî şerefi geniş bir mânâda Ziya Gökalp'e ve onun rehberliği ile sosyoloji doktrinlerindeki öğretim faaliyetine aittir." Ziya Gökalp, "zamanının hâkim sosyolojisi olan Durkheim sosyolojisinden alınmış teferruatlı sosyal organizasyon teorileri vasıtası ile bu inkılâbın fikrî mimarı" oldu (Giriş, s.1-2). Gökalp, Durkheim sosyolojisini alıp bir Doğu toplumuna uygulayabildiyse, bu ancak XIX. yüzyılda sosyolojinin soyut kavramlara göre kurulmuş soyut bir sistem olmasından ileri geliyordu. O dönemde, *her toplumun kendi tarihî "sosyal zamanı"* kavramı sosyolojide yer etmemişti. Bugün "sosyal zaman"a bağlı bir araştırma konusu olan sosyolojiyi soyut kavramlara bağlı tutmak güçtür. Her toplumu kendi sosyal koşulları

içinde izlemek gerekir. Amerikan sosyologları, Türkiye'de Ziya Gökalp'in yaptığı gibi, ilkin sosyal değişme teorilerine yönelmişti (s. 3-9). Zimmerman, Gökalp hakkında çok dikkate değer başka bir görüş de ortaya atmaktadır. A. Toynbee, "sosyolojisinin büyük bir kısmını, burada, Türkiye'de belki vasıtalı olarak Ziya Gökalp'ten veya onun öğrencilerinden almıştır. Toynbee'nin "toplum" yapısına dair birçok ana fikri Gökalp'in fikirlerinin benzeridir". Gerçekten Toynbee'nin 1914'ten beri Türkiye'ye sıkı ilgisi bilinmektedir.

Toynbee, I. Dünya Savaşı'nda İngiliz istihbarat servisinde Türkiye masasında, daha sonra Paris Barış Konferansı'na katılan İngiliz heyetinde çalışarak çağdaş Türk tarihinin en hareketli devirlerini yakından izlemek imkânını bulmuştur. 1921'de Atina yolu ile Anadolu'da Yunan cephesine gelmiş, Bursa, İzmir arasında bütün cepheyi gezmiş, dönüşünde İstanbul'a uğramıştır. Bu seyâhati sonunda yayımladığı kitapta (*The Western Question in Greece and Turkey, A Study in the Contact of Civilisations*, Londra 1922) Türk-Yunan mücadelesini, geniş bir tarihî yorum içinde, kültürlerin çarpışması şeklinde anlatmaya çalışıyor. Toynbee, medeniyetlerin birbirleriyle karşılaşmasının, insanlığın ilerlemesi veya başarısızlığa uğramasında daima hâkim bir faktör olduğunu vurguluyordu ("Preface", VII-VIII). "Bir kimse herhangi çağdaş siyâsî, ekonomik, dînî veya fikrî bir hareketi incelerse, hemen hemen bunun Batı'dan gelen bir tahrike (*stimulus*) karşı bir yanıt (*response*) veya bir tepki (*reaction*) olduğunu görecektir" (s. 5). (Toynbee, *A. Study of History*'de *stimulus* yerine *challenge* terimini yeğleyecektir). Ona göre, Batı kültürünün bu etkisi hakkında Batı'da tam bir anlayışsızlık ve ihmâl hüküm sürmektedir ve işte bu kayıtsızlık, Batı etkisini Yakındoğu'da yıkıcı, anarşiye götüren bir faktör haline getirmiştir. Ona göre, Batı Anadolu'ya saldıran Yunanlılar emperyalistler durumuna düşmüş, Türkler ise Batı'nın nasyonalizm fikrinin savunucuları haline gelmiştir. İngiltere ise böyle bir durumda Yunanlılar'ı desteklemiş, yani kendi temel prensiplerine ihânet etmiştir.

Toynbee, bu kitabında, tarihî mücadeleleri kültür/medeniyet mücadeleleri olarak anladığını açıkça belirtir. Burada çarpışan, ikisi de kuvvetle Batı medeniyeti etkisi altında bulunan iki medeniyet söz konusudur. Biri *Near East,* yani İstanbul ve etrafında gelişen Doğu Greko-Romen medeniyeti, öte tarafta *Middle East*, yani eski Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinin yıkıntıları üzerinde yükselen İslâmî medeniyettir. *Near East* medeniyetini Bizans yolu ile Yunanlılar, *Middle East* medeniyetini ise Osmanlılar temsil etmektedir. Osmanlı medeniyeti, daha XVI. yüzyıl sonlarında yaratıcılık gücünü kaybetmiştir. Bu medeniyetin çöküşünü o, şu sebeplere bağlar: Evvelâ merkezî imparatorluğun dayandığı kullar ayak-

lanmış, ardından Osmanlılar, İmparatorluklarına dâhil öteki medeniyetleri eritemedikleri için o medeniyetleri temsil edenler başkaldırmışlardır. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu çökmüş, fakat İslâmiyet ondan sonra da ayakta kalmıştır. Ona göre, bu hal, dine dayanan medeniyetlerin, tarihte devletlerden daha sürekli ve aslî bir role sahip olduklarını gösteren bir misâldir. Osmanlı toplumunda Batılılaşma cereyanı, 1774 Kaynarca Antlaşması'ndan sonra kendini göstermiş, fakat daima şerîat tarafından duraklamalara uğratılmıştır. Bu devirdeki Batılılaşma da askerî teknik alanını aşamamıştır. Burada zaten tam bir Batılılaşma beklenemezdi; Ortadoğu'nun Batılılaşma karşısında problemleri, Doğu Greko-Romen medeniyetinden çok daha çetrefil bir manzara gösterir (Toynbee'nin bu görüşleri kuşkusuz eleştiriye açıktır. Türkiye'yi ziyaret ettiğinde SBF konferans salonunda kendisiyle tartışmamızı burada anmalıyım. Toynbee'nin görüşleri bugün Samuel Huntington tarafından gündeme getirilmiştir).

Toynbee'ye göre Ortadoğu, boş bir alan değildir. Orada vaktiyle üstün nitelikte bir medeniyet, İslâm medeniyeti canlı halde devam etmektedir. Batı medeniyeti ile uzlaştığı takdirde Orta-Doğu medeniyeti, Yunan Ortodoks âleminden daha başarılı olabilir (s. 14). Toynbee daha sonraki eserlerinde bu görüşünü korumuştur (Bkz. *Civilization on Trial*, 4. Baskı, Londra, 1953, s. 204-212). Her iki medeniyet, modern dünyada hayatta kalmak için, Batı'nın büyük değer verdiği milliyet esasına dayanmak gereğine inanmış, yani yalnızca aynı dili konuşanlar bağımsız hükümran bir devlet teşkil etmelidir esasını benimsemiştir; fakat Yakın ve Ortadoğu'da bu prensip, o zamana kadar aynı bölgede sükûnet içinde beraber yaşayan milletleri birbirinin gırtlağına sarılmaya götürmüştür. Daha kötüsü, Batı'nın büyük devletleri, baş gösteren bu şiddetli rekabetleri kendi yüksek politika oyunlarında bir damataşı gibi kullanmak hatasına düşmüştür. Her iki taraf aynı Batılılaşma cereyanını izledikleri halde, birbirine karşı düşmanlıkları her zamankinden daha şiddetli bir hal almıştır. Batı'nın, kendisine daha yakın görünen Yakındoğu medeniyetini (Yunan-Ortodoks âlemini), Ortadoğu medeniyetine karşı (Türk-İslâm âlemi) tutması, Ortadoğu ile Batı arasında uzlaşma ve dengeyi imkânsız kılabilir. Toynbee, bütün bu görüşlerini 1922 yılında ifade etmekteydi (Bugün de sorulabilir: Yunanistan'ı destekleyen AB, Türkiye'ye karşı tutumu ile aynı sorun karşısında değil midir?). Daha sonraları millî Türk devletinin kuruluşunu, Atatürk devrimlerini izleyen Toynbee, bu gelişmeleri evrensel Batılılaşma hareketi bakımından dikkate değer bir misâl olarak incelemeye devam etti. Bu arada, Ziya Gökalp'in fikirlerine ilgi göstermiş olması tabiîdir. 1924'te Gökalp'in ölümü üzerine onun fikirleri, Batı dünyasında M. Hartmann ve R. Hartmann'ın çevirileriyle ve J. Deny ve E. Rossi gibi

oryantalistlerin incelemeleriyle daha iyi tanındı. Bu arada Ahmet Muhiddin, *Kultur Bewegung in Modernen Turkentum* (Leipzig1921) adlı eserinde Gökalp'e geniş yer ayırmıştı. Toynbee'nin, 1922'de yayımladığı adı geçen kitapta, Ziya Gökalp'in izleyicileri Ahmet Emin'in *The development of Modern Turkey as Measured by its Press* (N. Y. 1914) ve Tekin Alp'in *Türkismus und Pan-Türkismus* (Weimar 1915) adlı eserlerini gördüğü anlaşılmaktadır (Bkz. Bibliyografya, s. 373-374). Toynbee, kendi tarih görüşü üzerindeki etkilerini anlatırken Spengler'den veya başkalarından bahseder (*Civilization on Trial*, s. 1-15), fakat Gökalp'i hiç zikretmez. Toynbee, dikkatini medeniyetlerin doğuşu, gelişimi ve çöküşü meselesi üzerinde topladığını ve kültürler arasındaki farkları açıklamak için XIX. yüzyılda moda olan ırk ve çevre âmilleri yerine, başka çözüm yolları aradığını belirtir. Hemen ilâve edelim ki, o "challenge and response" teorisi ile yeni bir açıklama şekli getirdiği inancındadır. Özetle Toynbee, Yakın ve Ortadoğu'da krizin gerçek sebebini, çöküş halinde iki medeniyetin Batı medeniyeti karşısındaki durumlarına ve bunun ortaya çıkardığı sorunlara bağlamaktadır.

Toynbee, yukarıda özetlediğimiz yorum şekillerini daha sonra, *A Study of History*'de (Londra 1949) daha geliştirilmiş bir şekilde tekrarlayacak, *challenge and response* nazariyesini tarihin itici bir kuvveti olarak işleyecek, tarihî gelişmeleri medeniyetler arasındaki karşılaşmada görecek; başka bir deyişle, insanlık tarihini bir kültür dinamiği olarak yorumlayacaktır.

Gökalp'in toplum, değişim ve gelişme (development)'üzerinde temel görüşü, Toynbee'ninkine taban tabana zıttır. Gökalp'in esas görüşü şudur: Toplum, doğada kendi kendine var olan, kendi kanunlarına bağlı apayrı bir realitedir. Toplum hayatı, fizyolojik yaşamın veya bireysel psikolojinin bir eseri değildir ve onunla açıklanamaz; aksine bireyin zihnî hayatı, davranışları, kültürü, bu realitenin, yani bireyin üstünde sosyal vicdan (*conscience collective*)'ın bir eseridir. Gökalp, toplumsal realite hakkında bu plüralist görüşten hareket etmekle (bu soru üzerinde bkz. Necati Akder, "Ziya Gökalp'te Tarih Anlayışının Felsefî Temeli", *Türk Kültürü*, sayı II, s. 11-14 ve sayı XII, s. 10-13), E. de Roberty, L. Gumplovicz, E. Durkheim, F. Oppenheimer, F. Tönnies gibi sosyologları birleştiren esas görüşü paylaşmaktadır (P. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, Harper, 1928, s. 433-487).

Toynbee'ye göre, bireyin üstünde toplumsal bir realite olamaz veya toplumu biyolojik organizmalara benzer bir organizma saymak tamamıyla yanlıştır. Toplum, birbirleriyle ilişki içindeki bireylerin faaliyetlerinden ibarettir. Toplum hayatı insanlar arasında bir ilişkiler sistemidir (*A*

Study of History, Abridgement of vol. I-VI by D.C. Somervell, Londra 1949, s. 211). Bu sosyolojik yorumu, esas itibariyle, Durkheim sosyolojisine karşı Max Weber sosyolojisinde buluruz. Sosyal olgu, bireyler arasında anlamlı ilişkilerden ibarettir; bireyler üzerinde egemen bir "ma'şerî vicdan" hayâlden ibarettir.

Kültür ve medeniyetin niteliğine gelince, Gökalp daima temel sosyolojik görüşünü izleyerek, kültürü bireyin üstünde âdeta organik bir realite sayar ve kültürü insanın iradî eseri olan medeniyetten kesin bir çizgi ile ayırır. Kültür; klan, aşiret, kavim gibi "doğal" toplumlarda, o toplumu tutan ve birleştiren düşünce ve kurumların organik şekilde bütünleşmiş halidir. Bu düşünce ve kurumlar, genellikle birer değer yargısı taşır. Tamamıyla o topluma özgü olup sübjektif ve duygusal niteliktedir. Kültür, o toplumun özel kişiliğini ve o toplumun sosyal dayanışmasının temelini teşkil eder. Kültürün (Gökalp *medeniyet* kavramına karşı kültür için, daima Arapça'dan aldığı *hars* terimini kullanır) kendi içinde gelişen doğal bir evrimi vardır. Kültür, dışarıdan zorla değiştirilemez. Bir organizma gibi dışardan kendi yapısına uygun medeniyet unsurlarını alır, sindirir, uygun olmayanları atar. İlkel doğal cemiyetlerde kültür, topluma hâkimdir ve onu bütünüyle "idealler" "mefkûre"ler oluşturmaktadır. Kültürün temel fonksiyonu, belirli bir toplumun bireyler arasında dayanışmayı, yani bir toplum olarak bütünlüğünü ve devamını sağlamasıdır. Böylece kültür, temel sosyolojik bir olgudur.

Gökalp'in bu kültür yorumunda, kültürü bir organizmaya benzeterek incelediği, onda organizmalara özgü bütün unsurları aradığı görülür. Kültür hakkında burada özetlediğimiz temel yaklaşımı o, her defasında bir yönünü açıklayarak çeşitli yazılarında tanımlamaya çalışmıştır (Gökalp'in ciddi sosyolojik analizlerini popüler yazılarıyla karıştırmamak gerekir). Örneğin bir yerde ("Hars ve Medeniyet", *Yeni Mecmua* No. 60, 1918, s. 142) diyor ki: "Bir cemiyetin bütün fertlerini birbirine bağlayan, yani aralarında tesanüt (dayanışma) husûle getiren müesseseler, harsi müesseselerdir... Hars kendi kendine değişir, tekâmül eder, fakat zorla ne geriye ne de ileriye götürülemez. Millî hars herkesin razı olduğu bu tabiî örflerin mecmûundan ibarettir". Harsın esas unsuru olarak ele aldığı *örf*, gelenek üzerinde yazdıkları konu bakımından özel bir önem taşır ("An'ane ve Kâide", *Türk Yurdu*, No. 39, 1913; "Örf nedir?", *İslâm Mecmuası*, No. 4, 1914; *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, İstanbul, 1918, s. 14-19). Örf, bir toplum tarafından genelde benimsenmiş, "içtimaî vicdana" mâl olmuş, bir davranış biçimidir. Topluma mâl olması onun temel şartıdır. Bu karakteri ile örf, bazen sosyal onayı sağlayamamış âdetlerden veya yapay olarak konmuş kural veya kanunlardan ayrılır.

Gökalp, böylece kültüre ait toplumsal tasavvurları (*representations collectives*) /orf kavramı ile ifade etmektedir. Örfün doğuş şekli incelenirse, kültürün niteliği daha iyi anlaşılır. Dışarıdan gelen bir âdet veya müesseseye karşı toplum, olumlu veya olumsuz bir tepki gösterir. Onu beğenir, alır veya reddeder. İşte bu tepki, "ma'şerî vicdanın" tepkisidir. Yabancı unsur kabul edilirken, değiştirilerek, o kültürün yapısına uygun bir hale sokularak ve mânâlandırılarak o cemiyete mâl edilir, sindirilir. Bundan şu önemli sonuç çıkar ki, tam bir kültürleşme (*acculturation*) bir kültürün bir milletten ötekine geçmesi asla söz konusu olamaz. Örf, canlı olarak yaşadığı bir toplumda bireyler üzerinde güçlü çekicilik gösterir. Ona karşı gelenler üzerinde toplum tepki gösterir, baskı yapar. İşte bu özellikleridir ki, örfün birey dışında kültürü bir bütün olarak temsil eden "ma'şerî vicdanın" bir öğesi olduğunu ispat eder. Belirli bir zamanda "ma'şerî vicdan"da yaşayan örflerin tümü, o toplumun kültürünü meydana getirir. Onları organik bir bütün halinde tutan "ma'şerî vicdan"dır. Gökalp'e göre, *medeniyet*, sosyal menşe ve niteliği itibariyle kültürden ayrılır: "Medeniyet, usulle yapılan ve taklit vasıtasıyla bir milletten diğer millete geçen mefhumların ve tekniklerin mecmûudur" (Osmanlı Batı'dan matbaa ve başka "medenî" teknik kurumları almış fakat yaşatamamıştır. Taklit yeterli değildir. Bu kurumları doğuran ve yaratan sosyal kültürel koşullar Osmanlı toplumunda mevcut olmadığı için devam edememiştir. Demek ki, medeniyet-kültür ayrılığı o kadar kesin değildir).

Medeniyet kavramına dâhil ettiğimiz *öğeler*, doğuşlarında bireylerin irâdî bilinçli eseridir; taklitle yayılır, bir topluma veya bütün insanlığa mâl olabilir. Duygusal değil, objektif niteliktedir. Herkes için aynı değeri taşır. Genelde fayda düşüncesine dayanır. Gözetilmediği takdirde ma'şerî (toplumsal) vicdanın tepkisi ile karşılaşmaz (sağlık kurallarını gözetmediğimiz zaman bundan ma'şerî vicdan incinmez, biz hasta oluruz). Gökalp'in yaptığı çeşitli tanımlamalar, onun medeniyet hakkında görüşünü parça parça açıklamaktadır. "Harsları ve dinleri ayrı olan müteaddi cemiyetler arasındaki müşterek müesseselerin mecmûuna medeniyet" denir. Böylece medeniyetin en önemli yanı, *uluslararası* (*international*) olmasıdır. "Bir cemiyetin üst tabakasını başka cemiyetlerin üst tabakalarına rapteden müesseseler medenî müesseselerdir. Bir nev'iden olan bunun gibi müesseselerin yekûnu medeniyet nâmını verdiğimiz mecmûayı vucûda getirir". ("Hars ve Medeniyet", *Yeni Mecmua*, No: 60, 1918, s. 142). "Hars, cemiyetlerin derûnî (iç) inkişâfından, medeniyet ise muhtelif harsların ihtilâtından (karışımından) husûle gelir" ("Harsla Medeniyetin Münasebetleri", *Yeni Mecmua*, No: 61, 1918, s. 162). Sonuçta bir medeniyet, belirli coğrafî sınırlar içinde birçok kavmi ve devleti içine alabilir. Kültür

grupları karşısında medeniyet grupları veya medeniyet daireleri vardır. Fakat burada işaret edelim ki, Gökalp, medeniyete daha sonraları, kültüre yakın özellikleriyle tanımlamıştır. Ona göre, her medeniyet ayrı bir sisteme mensuptur. Başka bir mantığı, başka bir hayat görüşü vardır. Medeniyetler birbirleri ile karışmazlar, sahaları ve evrimleri ayrıdır. Meselâ bugün bir İslâm medeniyeti, bir Budist medeniyeti, bir Avrupa medeniyeti vardır. Bir millet, tarihinin bir döneminde bir medeniyetin, bir başka döneminde başka bir medeniyetin mensubu olabilir. Böylece, Türkler Orta Asya'dayken, Uzakdoğu medeniyet dairesine, İslâmî Sultanlık devresinde Ortadoğu medeniyet dairesine, millet devrinde ise Batı medeniyet dairesine girmişlerdir. Batı medeniyeti içinde birbirinden ayrı ve bağımsız bir İngiliz kültürü, Fransız kültürü, Alman kültürü vardır. Gökalp'e göre birbirine zıt medeniyetler, aynı toplum içinde yanyana yaşayamaz ve uzlaşamaz. İki dinli bir fert olamadığı gibi (aynı misâl Huntington tarafından zikredilmiştir) iki medeniyetli bir millet de olamaz. Gökalp'e göre medeniyet, kültür gibi dinî, ahlâkî, hukukî, bedîî (estetik), iktisadî, lisanî ve teknik hayatı içine alır. Görülüyor ki, Gökalp böylece medeniyet tarifini genişletmiş kültüre yakın bir yoruma getirmiştir. Burada ilâve edilebilir ki, dogmatik medrese İslâmiyeti ile yerli ve tarihî kültürle kaynaşmış yerel "millî" bir İslâmiyet'ten haklı olarak söz edebiliriz. Bir İran İslâmiyeti; bir Türk İslâmiyeti vardır. Gökalp ayırt edici bir nokta üzerinde ısrarla durmuştur: bütün bu öğeleri medeniyet *sun'î (yapay)* olarak meydana getirir. Meselâ bir Türk musikîsi vardır; yüzyıllar boyunca Türk kavminin ruhunda meydana gelmiştir. Bu musikî, milletin tümünü heyecanlandırır. Onun yanında teknik usullerle meydana getirilmiş İslâm medeniyetine mahsus bir de klâsik musikî vardır (bugün halk musikîsi ve sanat musikîsi diye ayırıyoruz). Milletin tümünü değil, bu teknik terbiyeyi almış belirli bir zümreyi heyecanlandırır. Edebiyatta, hukukta, lisanda ve başka alanlarda da aynı şeyi tespit etmek kolaydır. Medeniyet gruplarının; bir ma'şerî vicdanı, bir harsı yoktur. Osmanlı saray medeniyeti, halk kültürüne karşı İran ve Hint saraylarında egemen sınıfların ortaklaşa benimsediği yapay, kozmopolit "yüksek" bir kültürü temsil etmekteydi (Divan Edebiyatı- Halk Edebiyatı).

Kültür değişmelerine gelince, bir kültür dış etkiler altında kalır ve değişebilir. İlkin, "bir kavmin bütün şubeleri aynı dinin ve aynı devletin velâyeti altında birleşerek umûmî bir tesanüde tâbi olunca, hars da kısmîlikten kurtularak tamamıyla kavmî bir mâhiyet alır" ("Hars ve Medeniyetin Münasebetleri", s. 162). Öbür yandan, komşu kavimlerle temaslar sonucunda yeni unsurların girmesi ile de bir kültür değişmez, fakat zenginleşir. Anadolu'da Türk halk kültürü, "yüksek" kozmopolit kültürden bir-

çok öğe almış, fakat aslî karakterini asla kaybetmemiştir. Bu kültür alımı işinin nasıl olduğunu yukarıda örften bahsederken kısmen açıklamıştık. Burada ilâve edelim ki, Gökalp, bir kültürde dış öğelerin benimsenmesinde şöhret ve nüfuzun, prestijin önemi üzerinde durur. Kültürün duygusal niteliği dolayısıyla, bu davranış (*attitude*), doğal olarak duygusal olacaktır. Bir kültürün başka bir kültür mensupları üzerinde meydana getirdiği hayranlık hissi, kültür alış-verişinin ilk önemli şartıdır. Bu faktör çoğu zaman fayda düşüncesini bastırır [Osmanlılar, Avrupa medeniyetinin üstünlüğünü ancak Viyana bozgunu (1683-1699) yıllarında kabul ettiler, Avrupalı öğeler prestij kazandı ve Batılılaşma başladı. Paşaların konaklarında *alafranga* döşenmiş bir oda yapmak moda oldu. Bugün Amerikan kültür öğeleri bütün dünyayı sardıysa, bu Amerikanizm'in prestijli kültür düzeyine erişmesiyle açıklanabilir, yoksa içeriğinde, *intrinsic* bir değer düşünülemez].

Gökalp'e göre, dinler gibi imparatorluklar da medeniyetlerin oluşmasına yol açmıştır. Bir kavim, fütuhat yolu ile bir imparatorluk kurar, çeşitli kavimleri ve harsları bir egemenlik şemsiyesi altında toplar. Harsların karşılaşmasından ve karışmasından ülkede ortak bir *medeniyet* meydana çıkar. Bir hars, bazen bu medeniyet çevresinde çözülür, ortadan kalkabilir; fakat çoğu zaman halk arasında anadil ve örfler saklanır ve demokratlaşmanın ilerlediği, imparatorlukların parçalandığı zamanlarda bu harslar yeniden hayat bulur ve hars birliğine dayanan millete vücut verir (Osmanlı fethinde yüksek medeniyet kurumlarını kaybeden Balkan halkları, XVIII ve XIX. yüzyılda halk kültürlerinin canlanmasıyla millî kültürlerini yaratmış ve millî devletlerini kurmuşlardır).

Toynbee'ye gelince, o medeniyet ve kültür arasında bir farklılık görmez. Medeniyet, bir kültürel yapı (*cultural entity*)'dır. Ona göre teknoloji –sanat ve dine göre daha gevşek olmakla beraber– kültürel bir unsurdur. Batı'dan evvela silâh tekniğini alan bir toplum (meselâ Osmanlı) zamanla Batı medeniyetini bütünüyle almak zorunda kalacaktır (A. J. Toynbee, *Reconsiderations*, Londra 1963, s. 76-77, 110). Kültür sosyolojisi uzmanı A. L. Kroeber, Toynbee'nin bu fikrini eleştirmiş, onun medeniyetler (kültürler) arasında birbiriyle kaynaşamaz aykırılıkları görmezlikten geldiğini belirtmiştir. Gökalp, sağ olsaydı, kuşkusuz aynı eleştiriyi yapacaktı. Toynbee'ye göre, günümüzde oluşan en büyük tarihî olay, Batılılaşmanın bütün insanlığı içine alan ve çok hızla gelişen bir akım halini almış olmasıdır (Bunu, teknolojik medeniyetin ezici üstünlüğünde aramalıdır). Bunun sonucunda, yakın bir gelecekle bütün insanlık tek bir toplum haline gelecek ve tek bir tarih yaşamaya başlayacaktır. Bu da Fukuyama ve Huntington'ın iddia ettikleri gibi tarihin sonudur. Fakat böyle bir tablo,

çok çiçekli rengârenk bir bahçenin tek çiçekli bir hale gelmesi gibi sevimsiz olacaktır.

Toynbee, kuşkusuz G. Tarde'ı ve Henri Bergson'u izleyerek, yaratıcı bireyi, medeniyetleri değiştiren temel dinamik faktör olarak görür: "Bütün sosyal yaratma faaliyetleri yaratıcı fertlerin veya hiç olmazsa yaratıcı azınlıkların eseridir" der. Göreneğe bağlı ve doğal olarak statik olan toplumu, alıştığı yoldan çıkarıp yeni bir doğrultuya yönelten kuvvet yaratıcı bireydir. Birey, ilkin evvelâ toplumdan çekilir; sonra ruhî bir coşkunluk içinde uzletinden çıkarak cemiyete geri gelir ve onu yeni bir hayata yöneltir (Hazreti Muhammed, Gazâlî ve Buddha gibi). Görülüyor ki, Toynbee ve Gökalp, toplum, kültür ve medeniyet ve medeniyetlerarası ilişki konularında kesin bir karşıtlık içindedirler (Toynbee yorumu, Atatürk reform yöntemini destekler; Gökalp ise bugünkü durumu açıklar gibidir).

Öbür yandan Gökalp'e göre, bir milletin kendi benliğini bulması, kendi hars ve medeniyetini tanıması, büyük millî felâketlere uğradığı zaman ortaya çıkan millî kahramanlar sayesinde olur. Millî önderler, millî ideali (mefkûreyi) keşfederler ve kişiliklerinde temsil ederler (Bu sözleri aynen Atatürk'te bulacağız). Yaratıcı mefkûre ölmez, zamanla milleti ve millî harsı yaratır. Mefkûre, "yaratıcı hamle"yi (*elan vital*) içinde taşır. ("Cemiyette Büyük Adamların Tesiri", *İçtimâiyât Mecmuası*, No: 2; "Ferd ve Şahsiyet", *Yeni Mecmua* No: 1). Gökalp'ın, Bergson'un kuvvetli etkisi altında kaldığı zamanlar olmuştur ve onu, Toynbee ile birleştiren fikirler şüphesiz bu kaynaktan gelmektedir. Fakat Gökalp, kahramanın ortaya çıkışını ve başarısını topluma, *ma'şerî vicdana* mâl ettiği halde, Toynbee bunu ferdin iradesine ve taklide bağlar.

Toynbee, tarihî cemiyetleri karşılaştırarak kültür değişimi hareketlerinin şekillerini saptamaya çalışmış, bir kültürün üstün bir kültür karşısında şu veya bu davranış şeklini gösterebildiğini, fakat, bunun o kültürü yok olmaktan kurtaramadığını iddia etmiştir. Gökalp'e göreyse kültür ölmez.

Medeniyetle millet ve din arasındaki ilişkiler bahsinde de Toynbee ile Gökalp arasında benzerlikten çok ayrılık vardır. Yukarıda işaret etmiştik, Toynbee'ye göre, medeniyet ve kültür aynıdır ve bir medeniyet çeşitli kavimleri ve devletleri içine alabilmektedir. Ona göre, tarihî gelişmelerin gerçek değişmez birimi, millet veya devletler değil, medeniyetlerdir. Tarihi, millî tarihler şeklinde bölmek yapaydır. Devletler ise geçici kuruluşlardır (*Civilization on Trial*, s. 224). Ödevimiz tarihte meydana çıkmış olan medeniyetleri belirlemektir; ona göre bağımsız bir hayatı olup evrimini tamamlamış yirmi bir medeniyet gelip çatmıştır; konuyu karşılaştırmalı bir incelemeye tâbi tutmak, medeniyetlerin doğuşunu, yayılışını ve çöküşünü belirleyen sebep ve faktörleri bulmaktır. Medeniyetler, do-

ğal varlıklar gibi doğar, büyür ve ölürler. Bu yorumda Toynbee, Gökalp'e yaklaşmaktadır.

Toynbee'ye göre, bir medeniyet ölünce, onun yıkıntılarından yeni bir medeniyet doğar ("Medeniyet, kendi kendini yeniden yaratmağa çalışan bir varlık türüdür". *Trial*, s. 216, 222). Medeniyetin bu yenilenmesi, yeniden doğuşu sürecinde yüksek dinler, metamorfozu sinesinde hazırlayan bir koza vazifesi görürler. Meselâ Hıristiyanlık, Greko-Romen medeniyeti ile Batı medeniyeti arasında bir geçiş-oluş devresini temsil eder. Medeniyetler dağılırken yüksek dinler doğar.

Toynbee, son defa çıkardığı *Reconsiderations*'de eski görüşlerini, yapılan eleştiriler karşısında yeniden gözden geçirmektedir. Orada dine, insanlık hayatında daha bağımsız bir yer tanımaktadır. Diyor ki, evvelce dini medeniyete bağlı bir gelişme olarak kabul ediyordum. Bu sosyal hayatın ilkel safhalarında bir dereceye kadar doğrudur. Fakat yüksek dinler, yalnız sanatı ve sosyal yapıyı değil, siyasî ve iktisadî teşkilâtları da içine alan kendi başına yaratıcı bir kuvvettir (*Reconsiderations*, s. 77-78). Dinler, medeniyetlerin anasıdır. Toynbee, burada önemli bir olguya parmak basmaktadır. Gökalp'in söz ettiği millî kültürün alt tabakası saydığı örfüâdâtın oluşumu, Türk toplumunda yüzyıllar boyunca din etkisi altında meydana gelmiştir. Bu noktada Toynbee'nin yüksek dinlerde, Gökalp'in kültüre, "ma'şerî vicdana" tanıdığı nitelikleri gördüğü söylenebilir. Toynbee'ye göre, çağımızda Batı medeniyetinin bütün dünya kültürlerini silip süpüren hızlı yayılışı her yerde şekilsiz kitleler yaratırken, bunun sonucunda bu kitleleri sinesinde toplayan ve yeni bir medeniyeti hazırlayan yeni bir dinin ortaya çıkmasını beklemek lâzımdır (*Trial*, s. 28, 40, 225-263). Toynbee, daha ileri giderek, dinlerin rolü hakkında mistik bir görüşü benimsemiştir. Ona göre, medeniyetler Tanrı'nın daha yüksek bir hayat şekli yaratma, daha mükemmeli meydana getirme iradesinin hayat sahnesindeki tecellileridir (*Trial*, s. 11-12). Bu görüşü son defa *Reconsiderations*'de daha kuvvetle tekrarlayan İngiliz düşünürü, eski dinlerin tarih felsefesini benimsemektedir. Batı medeniyeti, yirmi defa başarısızlıkla tekrarlanmış olan insanlık yaşama tecrübesinin son girişimidir. Bu noktada Toynbee, artık geleceğe ait keşiflerde bulunan mistik bir tarih felsefecisidir ve millî kültürleri tamamıyla bir tarafa bırakarak gözlerini gelecek bir dine çevirmektedir. Batı kültür-medeniyetini benimsemeyi yaşam kavgasında hayatî önemde sayan (Türkiye'de *İctihâd* dergisi etrafında toplanan Garpçılar ve Atatürk) aydınlar, Batılılaşmayı, belli bir reçete (S. N. Eisenstadt) veya bir "harita"yı (Şerif Mardin) izleyerek kendiliğinden olabilecek bir süreç gibi algılarlar. Ekonomik kalkınma plânları, fabrikalar, demiryolları inşası, lâik bir eğitim sistemi geleneksel top-

lumu modern Batılı toplum haline getirir inancındadırlar. Bazı gelişme teorisyenleri, bu türlü yukarıdan gelen hızlı ve zorlu bir çağdaşlaşma sürecini mümkün görürler. Buna karşı Gökalp, çağdaşlaşmanın, ancak uzunca sosyal bir süreç içinde gerçekleşeceğine inanan sosyologlar arasında yer alır. Son defa Eisenstadt'ın gözlemi, klâsik tek yönlü deterministi bir çağdaşlaşma teorisine karşı, yeni gelişme teorisinin Gökalp'e hak verdiğini göstermektedir. Eisenstadt'a göre, "Modernleşmede çeşitli sosyo-demografik veya yapısal göstergeler, sadece geleneksel toplumun ne dereceye kadar çözülme yolunda olduğunu göstermekte, fakat geleneksel karakterini aşmış bir toplumun ne dereceye kadar gelişmiş olduğu ve nasıl bir toplum meydana geldiğini belirleyememektedir. Geleneksel ailenin, cemaat hayatının, hattâ siyasî yapıların tahribi, çoğu zaman kargaşanın, sosyal çöküntünün, suçluluğun artması ve anarşiyle sonuçlanmaktadır" (*Doğu Batı*, III-10, Nisan 2000, 92).

Bugün, Türkiye'de kültür ve kimlik sorunları, hem Gökalp, hem de "Garbcı"lara hak verdirecek sosyal-siyasî bir aşama göstermektedir. Gökalp'e göre, kültür temeline dayanan millet, "ma'şerî vicdan"ın ve içtimaî dayanışmanın en canlı ve kuvvetli olduğu toplum şeklidir. Atatürk, devrimlerini eğitim, halkevleri, dil ve tarih tezleriyle yeni bir millet kültürü yaratmaya çalışarak pekiştirmek gereğini anlamıştı. Çağımızda dinî zümre veya Batıcı zümre, millî kültür niteliğine sahip değildir. Gökalp, 1913'te *Türk Yurdu*'nda *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak* başlığı altında ünlü makalelerini yazdığı zaman bu inançtaydı. Bunları yazmaktan asıl maksadı da Türkçülüğün, diğer akımlar karşısında üstünlüğünü kanıtlamaktı. Balkan Savaşı faciasından sonra Türk milliyetçiliği tepkisel bir şekilde kendini göstermişti. 1913'te bir sosyolog olarak kendi rolünü, belirli bir zamanda "ma'şerî vicdan"a egemen olan akımı bulup ortaya çıkarmak ve ifade etmek şeklinde yorumlayan Gökalp, bu yazılarında milliyet esasının üstünlüğü üzerinde durmaktadır. Gökalp: Din ve medeniyet bağlarını, açıkça milliyete bağımlı daha gevşek sosyal bağlar olarak görmekteydi. "Kavme, ümmete, devlete, vatana, aileye, sınıfa, hirfet ocağına ve ilâh... mensup ne kadar mefkureler varsa, cümlesi millî mefkurenin muavinleridir... İktisadiyat sahasında bile sınıf mefkûresi millet mefkûresinin bir tâbiidir." (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, 58-59).

Gökalp'e göre, her millet, canlılığını korumak için, millî hayattan doğmuş, organik kurumları desteklemelidir. Millî gelenek, uluslararası nitelik taşıyan medeniyet ve din karşısında geriye çekilen bir unsur değildir. Millî kültür, milleti ileri götüren yaratıcı bir faktördür. Medeniyetten gelen ögeler, ancak ona aşılanmak suretiyle bir hayat ve gelişme imkânı kazanır; "âdî taklitte olduğu gibi çürüyüp düşmez." Milletin ruhunda yaşayan

canlı gelenekler, milleti bir bütün halinde tutar ve yükseltir. Buna karşı artık toplum bilincinde yaşamayan bir medeniyet veya dine ait kurallar, ölü alışkanlıklar olarak devam eder ve milleti gelişme yolundan alıkoyarlar. Tutucu kesim, mevcut kuralların değiştirilmesine küfür nazarı ile bakar; buna karşı radikal devrimci, millî vicdana yabancı olup olmadığını düşünmeden birtakım yeni kurallar getirmeye çalışır. Gökalp'e göre her ikisi de kültürün gerçek yapısını ve dinamiğini göz önünde tutmamaktadırlar (*Türkleşmek*, s. 14-15). Gökalp'ın bu gözlemleri, bugün içinde bulunduğumuz kültür ve kimlik sorunlarımızı bütün çıplaklığıyla gözlerimiz önüne sermiyor mu?

Görülüyor ki, Gökalp millî kültürü, donup kalmış bir örfler örgütü saymamaktadır. Dinamik ve daima gelişme halinde bulunan millî kültür, Gökalp sosyolojisinin temel görüşüdür. On yıl sonra, 1923'te yazdığı *Türkçülüğün Esasları* adlı eserine aynı ruh hâkimdir. O, millî kültürün medeniyet karşısındaki durumunu, bugün için de geçerli şu satırlarla belirtmektedir: "Bir milletin fertlerini duygu birliğinden mahrum eden yahut işbölümüne mâni olan müesseseler, harsa münâfidir (karşıdır)... Bizde Levanten yahut kozmopolit nâmı verilen bir sınıf vardır ki... medeniyet nâmı altında başka milletlerin millî harslarını yalan-yanlış taklide yeltenirler. Halk, millî harsı bırakıp başka milletlerin harsını taklit eden bu sınıfı kendi cinsinden saymadığı gibi bunlar da halkla zevken mütecanis olmayı nefsleri için zül addederler". Sanatkârlarımız "usûller ve fenniyeler (teknikler) almakla iktifa etsinler. Bize başka milletlerin *zevklerini* ve *meşreblerini* getirmeye sakın uğraşmasınlar. Hikâyecilerimiz de Avrupa'nın tekniğini öğrendikten sonra halk hayatını iyice tetkik etmeli, halk enmûzeclerini (örneklerini) doğru bir gözle görmelidirler. Bunun için de evvelemirde halkı canı gönülden sevmeleri lazımdır... Her millî hars, kendi istiklâlini muhafaza edebilmek için beynelmilel medeniyeti temsil etmek ıstırarındadır." (*Hars ve Medeniyet*, s. 143). Zirâ biz "hars itibariyle hiçbir milleti kendimizden üstün göremeyiz. Bize göre, Türk harsı dünyaya gelmiş ve gelecek olanların en güzelidir. Binaenaleyh, ne Fransız kültürünün ne de Alman kültürünün mukallidi ve tâbi olmamıza imkân yoktur" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 93). Gökalp, böylece millî kültürleri zamanla ortadan kaldıran bir enternasyonalizme hiçbir zaman inanmaz. Zirâ o zaman milletler, ruh ve kişilikten yoksun şekilsiz kitleler durumuna düşer ve eski imparatorluklarda olduğu gibi, dünya yüzünden hâkim bir kültürün potasında erir giderler. Halbuki, Gökalp'e göre, çeşitli kültürlerin dayanışma halinde yaşadığı bir insanlık, çeşitli doğrultularda gelişen zengin kültürlü bir insanlık manzarası göstermelidir. Bugün *Unesco*, (bkz. *History of Humanity,* V. Cilt, ed. H. İnalcık ve P. Burke,

1998) adlı büyük esere başlarken bütün kültürlerin eşitliği prensibiyle hareket etmiştir. Gökalp'e göre, esasen medeniyetler de kültürlerin karşılaşmasından ve karışmasından meydana gelir ve yükselir. Diğer yandan Gökalp'e göre, müspet ilimlerin ve teknolojinin gelişmesinden doğan modern medeniyet, milletler arasında yayılarak yeni bir enternasyonalizm meydana getirmekte ve dine dayanan milletlerarası bağlılıklar yerine geçmektedir. Japonya ve Türkiye gibi milletlerin Avrupa medeniyetini benimsemeleri bu medeniyetin enternasyonal niteliğini kuvvetlendirmektedir (*Türkleşmek*, s. 10; "Hars ve Medeniyet", s. 19). Milletler kuşkusuz Batılılaşacaktır ve öyle olmalıdır. Kendi sınırları içinde tutulduğu zaman medeniyet ve kültür arasında herhangi bir aykırılık da yoktur. Her millet kendi millî harsını titizlikle korumalı ve geliştirmelidir. Böylece milletlerden her biri belirli bir sahada ileri gider. "Bir medeniyet zümresine mensup olan millî harslar, beynelmilel işbölümünün meydana getirdiği medenî ihtisaslardan başka bir şey değildir. Harslar birbirine bakarak tekâmül ederler... Harslar itibariyle bütün milletlerarasında beynelmilel bir işbölümü, medenî bir tesanüt vardır." (*Yeni Mecmua*, No. 35, s. 163; *Türkleşmek*,... s. 24). Gökalp, ileriyi görerek milletler arasında ortak bir örgütün meydana çıkmasını da beklemekteydi.

Bu karşılaştırmalı inceleme sonucunda diyebiliriz ki, Toynbee ile Gökalp ana fikirlerinde çoğu zaman bir aykırılık halindedirler. En çok yaklaştıkları nokta, medeniyet (kültür)e tarihte (toplum hayatında) egemen bir rol tanımaları ve onda bir organizmanın niteliklerini görmeleridir. Organik benzetme, bizzat Zimmerman'ın belirttiği gibi XIX. yüzyıl değişme sosyolojisinin ortak ana fikirlerinden biridir. F. Tönnies'in cemaat ve cemiyet (*Gemeinschaft und Gesellschaft*), Max Weber'in ve O. Spengler'in tipolojisi, kuşkusuz, Gökalp ile Toynbee'nin bazı esas fikirlerinin ortak kaynaklarıdır (Gökalp, Tönnies'in görüşlerini, herhalde yakından tanıdığı Fransız G. Richard'ın sosyolojisi vasıtasıyla öğrenmiş olmalıdır. E. Durkheim da açıkça mekanik ve organik dayanışma grupları nazariyesini Tönnies'ten almıştır). Gökalp, kendi çevresinde yaptığı dikkatli gözlemler sonucu, Durkheim'ın fikirlerine daha başka bir yorum ve kesinlik kazandırdığı gibi, Toynbee'nin de tarihî medeniyetler teorisi ve din üzerindeki fikirleriyle Gökalp'ten esaslı surette ayrılmaktadır. Nihâyet Zimmerman'ın, Gökalp'in "sosyal zamanı" göz önüne almadığı fikrini paylaşmak mümkün değildir. Gökalp, belki Toynbee'den daha açık şekilde kültürlerin kendine özgü bir iç evriminden söz etmektedir. O, sosyolojiyi temel araştırma konusu ve millî kültür araştırmalarının bir çeşit laboratuvarı yaparken, kültürün çeşitli alanlarında Türk örf ve kurumlarını meydana çıkarmaya ve Türklerin mensup oldukları medeniyet dairelerini dikkatle

ayırt etmeye çalışırken, daima Türk toplumunun "sosyal zamanı"nı göz önünde tutmaktadır.

Burada Gökalp ile Toynbee'nin sosyolojik temel fikirlerini karşılaştırmakla aslında, modern felsefe ve sosyolojinin iki büyük akımını karşılaştırmış oluyoruz. Gökalp, cemaat (*Gemeinschaft*) sosyolojisini, fonksiyonel-strüktüralizmi temsil ederken; Toynbee, Max Weber çizgisinde cemiyet (*Gesellschaft*) sosyolojisini izlemektedir. Gökalp, 1900-1924 döneminde Türk toplumundaki kökten değişimlerin etkisi altında fikirlerini geliştirmiştir. Birinci dönemde imparatorluğun birlik ve devamını güvence altına almayı amaç edinen İttihâd ve Terakki ideolojisini benimseyerek İslâmlık ve Batılı Medeniyeti ile gittikçe koyulaşan Türk milliyetçiliği akımlarını bağdaştırmayı denemiş, bunların birbirine zıt kavramlar olmayıp tek merkezli üç daire gibi birbirini kapsayan ve tamamlayan toplumsal realiteler olduğu tezini savunmuştur. Millî Mücadele döneminde ise Gökalp, milletin ve millî kültürün tek ve gerçek sosyolojik realite olduğu fikri üzerinde durmuş, millî kahramanı (Mustafa Kemal'i) "toplum vicdanını", milletin ideallerini (mefkûre) temsil eden aksiyon adamı olarak görmüştür. Fakat belirtmek gerekir ki, Gökalp'te başlangıçtan beri, millî kültürün yok edilemez gerçekliliği ve millî kültürü, millî örfüâdâtın oluşturduğu tezi, onun toplum felsefesinin temel taşıdır. O kanunla (emirle) yapılan devrimlerin, sosyal realitenin direnci karşısında kalacağını, kültürün devamlılığını, değişmenin bir sosyolojik sürece bağımlı olduğu noktası üzerinde daima ısrarla durmuştur. Kültür ve medeniyet ayrılığını kabul etmeyen ve yukarıdan kanunlarla hızlı Batılılaşma gereğine inanan lider ile Gökalp anlaşamazdı. Atatürk, 1923'te İttihâdcılar gibi Gökalp'i Halk Fırkası'nın programını hazırlamakla görevlendirdi. Atatürk'ün Türk milliyetçiliğinin babası sayılan Gökalp'e derin saygısı vardı; fakat ona devrim hareketinde aktif bir rol vermedi.

Gökalp'in temel görüşleri, özellikle Türk millî devletinin kuruluş döneminde kültür hayatımızda derin bir etki yapmış, ona yön vermiştir. Onun temel kavramlarını benimseyen Türk bilim ve sanat adamları; geleneksel Türk halk kültürünü, halk edebiyatını, tasavvuf ve tarikatları Türk folklor ve etnografyasını, halk musikîsini hararetle araştırmaya yönelmişler, millî varlığın temellerini bu doğrultuda görmüşlerdir. Gelecek kuşakta Mehmet İzzet, Fuad Köprülü, P. N. Boratav, Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mümtaz Turhan, Osman Turan, Necati Akder, İbrahim Kafesoğlu, Adnan Saygun ve daha birçok bilim ve sanat adamı, araştırmalarını onun gösterdiği doğrultuda yapan fikir ve sanat adamlarıdır. *Halkevleri* de onun temel düşüncesinden doğmuş bir kurum sayılabilir. Lise öğretmenleri kendi bölgelerinde halk

kültürü üzerinde araştırmalarını, Halkevleri dergilerinde yayımlamaya başlamışlardır. 1930'larda radikal Batılılaşma yöntemleri, total Batılılaşma, Anadoluculuk, İslâmcı derneklerin kuruluşu, Türk Kültür ve toplum hayatında yeni doğrultular ve sentezlere yönelecek, Gökalp'in öz fikirleri daha dar bir Türkçülük-Turancılık akımıyla özdeşleşecektir. Daha yakın bir tarihte, *Türk-İslâm Sentezi* teorisi temel görüşlerini Gökalp'ten almıştır.

KAYNAKÇA

I. ZİYA GÖKALP'İN ÖNEMLİ KİTAP VE MAKALELERİ

Hayatı hakkında kendi otobiyografisi: "Babamın Vasiyeti", *Küçük Mecmua*, VIII, Eylül 1922, 1-3; "Hocamın Vasiyyeti" *Küçük Mecmua*, VIII-2, 1922, 1-5; "Pîrimin Vasiyyeti" K.M., IX, 1-5. *İlm-i İctimâ Dersleri*, Dârülfünun'daki dersleri, İst. 1329/1913. *Şaki İbrahim Destanı*, Diyarbakır, H. 1324/1908 (zalim idarecilere karşı).

Kızıl Elma, İstanbul, 1914 (Şiir kitabı, pantürkist düşünceleri bu şiirlerde).

Yeni Hayat, İstanbul, 1918 (fikir ve ideolojisinin popüler şiir kitabı).

Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, İstanbul, 1918 (1913-1918 arasında siyasî ideolojisini özetleyen önemli bir eser).

Altın Işık, 1923 (millî hikâyeler).

Türk Töresi, İstanbul, 1923 (Türk antikitesi üzerinde bir deneme, ayrıca bkz. *Türk Medeniyeti Tarihi*).

Türkçülüğün Esasları, İstanbul, 1923 (Cumhuriyet'in kuruluşunda eski fikirlerini pekiştiren ve gözden geçiren temel eseri); İngilizce çevirisi: *The Principles of Turkism*, çev. R. Devereux, Leiden, 1968.

Şiir ve hikâyeleri, Limni ve Malta Mektupları için F.A. Tansel, *Ziya Gökalp Külliyatı*, Ankara: TTK, 1952-1965.

Doğru Yol, Ankara, 1339/1923(Halk Fırkası seçim kampanyasını destekleyen yazısı).

Türk Medeniyeti Tarihi, İstanbul, 1926 (Eski Türk toplumu ve kültürü üzerinde bu önemli eserin ilk taslağı *Millî Tetebbû'lar Mecmuası*, I-3, 1915'te çıkmıştır).

Başlıca Makaleleri şu dergilerde yayımlanmıştır: *Genç Kalemler, Türk Yurdu, Halka Doğru, Türk Sözü, İslâm Mecmuası, İçtimâiyât Mecmuası, Millî Tetebbû'lar Mecmuası, Muallim* ve *Yeni Mecmua.*

Gökalp'in önemli sosyolojik makalelerinin İngilizce çevirileri için N. Berkes, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, Londra, 1959.

Gökalp, bazı makalelerini takma adlar altında yayımlamıştır. Makalelerinin bibliyografyası: C. Tütengil, S. Baysanoğlu, S.H. Boldy, O. Durusoy, Rıza Kardaş, F. R. Tuncer.

II. GÖKALP ÜZERİNE YAZILAN BAŞLICA ESERLER

"Doğumunun 120. Yıldönümünde Ziya Gökalp ve Türk Düşüncesi", *Türk Yurdu*, özel sayı XVI-103 (1996).

1976 Yılı Sosyoloji Konferansları, Ziya Gökalp: XIV, İ.Ü. İktisat Fak. Yay. No 377 (1976).

Anar, S. "Ziya Gökalp", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* XIV, 124-137.

Anar, S. *The Social and Philosophical Foundations of Modern Turkish Education*, Ph. D. Thesis, Univ. of Maryland, 1976.

Baltacıoğlu, İ. H., *Ziya Gökalp*, İstanbul, 1966.

Beysanoğlu, Ş., *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı*, İstanbul, 1956.

Binark, Z. ve N. Sefercioğlu, *Ziya Gökalp Bibliyografyası,* Ankara, 1971.

Eisentadt, N.S. *Comparative Perspectives on Social Change,* Boston, 1968.

Erişirgil, M. E. *Bir Fikir Adamının Romanı, Ziya Gökalp*, İstanbul, 1951.

Göksel, A. N., *Ziya Gökalp*, İstanbul, 1968.

Güvenç, B. "Ziya Gökalp'ın Eğitim-Toplum-Kültür Düşünceleri Üzerine", *Cumhuriyet, Bilim, Teknik (Kasım 1999).*

Hartmann, R. "Ziya Gökalp's Grundlagen des türkischen Nationalismus", *OLZ*, XXVIII (1925), 578-610.

Heyd, U., *Foundations of Turkish Nationalism*, Londra, 1950.

İnalcık, H., "Ziya Gökalp", *International Encyclopedia of Social Sciences.*

Kadri, H. K., *Ziya Gökalp'in Tenkidi*, İstanbul, 1989.

Kırzıoğlu, F. *Yazılı Vesikalara göre Ziya Gökalp Müzesi ve Ziya Gökalp*, İstanbul, 1965 (Müze 1956'da evinde açılmıştır).

Mardin, Ş. *Jön Türklerin Siyâsî Fikirleri*, İstanbul, İletişim,1984.

Nirun, N. *Sistematik Sosyoloji Bakımından Ziya Gökalp*, 1981

Malta Mektupları, yay. A.N. Göksal, İstanbul, 1981.

Parla, T. *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, İstanbul, 1985.

Şapolyo, E. B., *Ziya Gökalp, İttihâd ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*, İstanbul, 1943.

Tanyu, H., *Ziya Gökalp Kronolojisi*, Ankara, 1971.

Türkdoğan, O., *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi,* İstanbul, 1978.

Tütengil, C. O., *Ziya Gökalp Üzerine Notlar,* İstanbul, 1964.

Ülken, H. Z., *Ziya Gökalp*, İstanbul, 1939.

Zimmerman, C. C., *Yeni Sosyoloji Dersleri*, İstanbul, 1964.

Ziya Gökalp Dergisi (1974-1996), yay. Ş. Baysanoğlu.

"Devletin Tarihinden Toplumun Tarihine" Yeni bir Tarih Paradigması ve Ömer Lütfi Barkan

Coşkun Çakır*

> "*Türklerin tarihinin bir muharebeler ve muahedeler tarihi, bir hanedan destanı olmaktan kurtarılarak hakiki bir izahını yapmak ve anlaşılmasını temin etmek lazım gelmektedir.*"[1]
>
> Ömer Lütfi Barkan

Giriş

Barkan'ı yazmanın, Barkan ile ilgili bir şeyler yazmanın ne derece güç bir işe soyunmak anlamına geldiğinin farkında olarak bu yazıyı kaleme almaktayız.[2] Barkan'ı yazmanın zorluğu büyük ölçüde onun farklılığından kaynaklanıyor. Dolayısıyla onu yazmak da benzer bir farklılığı icap ettiriyor. Üstadı belki bir arkadaşı ya da bir öğrencisi yazmalıydı. Arkadaşlarının çoğu şimdi onunla beraber, ama hâlâ onun izini süren öğrenci-

---

*Dr. Coşkun Çakır, İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi.

[1] Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, C. II, İstanbul 1942, s. 283.

[2] Barkan ile ilgili hatıra ve görüşlerini benimle paylaştıkları, ufkumu açtıkları ve yazacağım şeylerle ilgili ipuçları verdikleri için Barkan'ın öğrencileri, değerli hocalarım Mehmet Genç, Hüseyin Özdeğer, Tevfik Güran, Yavuz Cezar ve Ahmet Güner Sayar'ı saygıyla anıyor ve teşekkür ediyorum.

leri mevcut. Biz Barkan'ı bizzat tanıma fırsatına eremedik. Dolayısıyla bize, yaptıkları ve yazdıklarından hareket etme sınırlılığı içinde onu yazmak kalıyor.

Bu çalışmanın amacı bir Barkan biyografisi yazmak değildir. Gerçi Barkan için ciddi bir biyografi hazırlanması gereği ortadadır, ancak o husus başka ve daha uzun vadeli bir çalışmanın konusudur. Yine de bu çalışmada öyle bir projenin temelleri atılabilirse amaçlanan dışında da bir fayda temin edilmiş olur. Burada yapmak istediğimiz asıl şey; Barkan'ın farklılığı diye vurgu yaptığımız hususun ne olduğu ve nereden kaynaklandığının perdesini aralamak olacaktır. Barkan'ın yaptıkları ve yazdıklarından sonra 'Barkangil bir paradigma'dan sözedebilir miyiz? Barkan Türk tarih araştırmalarına nasıl bir perspektif kazandırmıştır? Türkiye'de olmayan bir şeyin, İktisat tarihi disiplininin oluşumuna nasıl bir katkı sağlamıştır? Kendinden sonra bıraktığı izler bir yola, ekole dönüşebilmiş midir?

Yukarıda sıraladığımız soruların sayısını artırabiliriz. Öte taraftan bütün bu soruların hepsinin tek soruda ifade edilmesi de mümkündür. İşte bu denemede bu ve benzeri soruların cevaplanması, cevaplanamasa bile bu soruları sormak suretiyle söz konusu problematik üzerinde bir tartışma başlatılması esas alınmıştır.

Meseleyi beş başlık altında ele almanın işimizi kolaylaştıracağını düşünmekteyiz. Evvela, kısa da olsa Barkan'ın hayat hikâyesi özetlenerek işe başlamak yerinde olacaktır. Burada özellikle üzerinde durulacak husus aldığı eğitim ve akademik yaşamı olacaktır. Çünkü onun yaptıklarının ve yapmayı planladıklarının neler olduğunun arkaplanında aldığı formasyonun büyük payı olduğu açıktır. Aslında bu sadece Barkan için değil, hemen herkes için geçerli olabilecek bir hususdur. İkinci başlıkta Barkan'ın ilim anlayışı, üçüncü başlıkta ise tarih anlayışı ele alınacaktır. Tabii bu çerçevede, beslendiği damarlar üzerinde de durulacaktır. Dördüncü başlıkta eserleri arasında bir tasnif yapılarak, onun farklı tarihçiliğini ortaya çıkaran malzemeler olarak bu çalışmaların kısa değerlendirilmesi yapılacaktır. Beşinci ve son bölümde ise Barkan'dan geriye kalanlar ve daha çok da yaratmış olduğu tesir tartışılacaktır.

BARKAN'IN KISA HAYAT HİKÂYESİ

Barkan'ın, hayat hikâyesiyle[3] ilgili olarak mesai arkadaşlarına ve öğrencilerine anlattığı oldukça ilginç şeyler bulunmaktadır. Ancak böyle bir ça-

[3] "Ömer Lütfi Barkan", *Hürriyet*, 11 Aralık 1978. Bu gazeteye ilgili malumatı Barkan'ın bizzat kendisinin vermiş olması bakımından bu kaynağı öncelikle zikrettik. Ayrıca şu kaynaklarda da

lışmanın ne amacı, ne de hacmi bu ilginç olduğu kadar heyecan verici hatıraların aktarılabilmesi için uygundur. Ayrıca üniversitedeki şahsi dosyasına baktığımızda gördüğümüz bilgiler, hocanın sadece yaşam öyküsünü ele alarak bir çalışma yapmaya imkân verecek ölçüdedir. Öyleyse geriye özellikle ölümündün sonra yazılan ve hatırat sayılarında biraz daha etraflıca verilen bilgiler kalmaktadır. Zaten Barkan'ın bizzat kendisinin bir özgeçmiş yazdığını ve bunu kullandığını biliyoruz. Başta söylediğimize de sâdık kalarak bu bahsi kısa tutmak amacıyla hayat hikâyesi için kendi anlattıklarıyla yetinelim ve bu bilgilerden hareket ederek bir özet yapalım.

Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan 1902 yılında Edirne'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada yaptıktan sonra Edirne Muallim Mektebi'ni bitirdi. Üç yıl ilkokul öğretmenliği yaptı. 1923 yılında İstanbul'da açılan Orta Öğretmen Okulu'nda bir yıl okuduktan sonra İstanbul Darülfünun'un Edebiyat Fakültesi'ne ve Yüksek Muallim Mektebi'ne girdi. Fakültenin Felsefe Bölümü'nü 1927 yılında bitiren Barkan, lise öğretmeni olarak yetiştirilmek üzere Strasbourg Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne gönderildi. Bu fakültede de genel felsefe, sosyoloji ve psikoloji sertifikaları ile Hukuk Fakültesi'nden "İktisadi İlimler Yüksek Diploması" alarak ikinci bir lisansı tamamlayıp 1931'de yurda döndü ve Eskişehir Lisesi felsefe öğretmenliğine atandı.

Üniversite reformu sırasında 1933 yılında İstanbul Üniversitesi Türk İnkılap Enstitüsü doçentliğine atanan Barkan, 1937'de İktisat Tarihi ve İktisadi Coğrafya Kürsüsü doçentliğine geçti. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinde Toprak Meseleleri* adlı bir tezle 1939'da doçentlik sınavını vererek 1941'de profesörlüğe, 1957'de de ordinaryüs profesörlüğe yükseldi. Bu arada 1950-1952 yıllarında İktisat Fakültesi Dekanlığı görevini yürüttü. Bu sırada İktisat Tarihi Kürsüsü başkanlığı da yapan Ord. Prof. Barkan, Edebiyat ve Fen Fakültelerinde sürekli olarak Türk İnkılâp Tarihi Profesörlüğü yaptı. 1941'den sonra altı yıl kadar da Hukuk Fakültesi'nde Türk Hukuk Tarihi dersleri okuttu.

1950'de Türk İktisat Tarihi Enstitüsü'nü kuran ve Fakülte Mecmuasının iktisat tarihi sayılarının yayımlanmasında çaba harcayan Ord. Prof. Barkan 1973'de emekliye ayrıldı. Strasbourg Üniversitesi tarafından

---

Barkan'ın biyografisi –küçük değişikliklerle– verilmiştir.; Mahmut Hasan Şakiroğlu, "Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan (1902-1979)", *Belleten*, Sayı: 173, Ankara 1980, s.153-177; Halil Sahillioğlu, "Ömer Lütfi Barkan", İ. Ü., *İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 41, Sayı: 1-4, Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan'a Armağan, İstanbul 1985, s.3-38; Mübahat Kütükoğlu, "Barkan", *İslam Ansiklopedisi* (Diyanet Vakfı), c.2, İstanbul 1990, s.74-76; Osman Nebioğlu, *Türkiye'de Kim Kimdir*, İstanbul 1963, s. 115; "Barkan (Ömer Lütfi)", *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul 1986, s.1323-1324.

1943'de "Şeref Doktoru" unvanı verilen Ord. Prof. Barkan 1968'de Yugoslavya'nın Belgrat Akademisi'ne "muhabir üye" seçildi. Konferanslar vermek üzere Paris Üniversitesi'ne, Yugoslavya, Romanya ve Bulgaristan'ın Tarih Enstitülerine uzunca sürelerle davet edildi. 1940 yılından beri Türk Tarih Kurumu'nun aslî üyesi, altı yıldan beri de Milletlerarası Oryantalistler Birliği'ne bağlı "Osmanlı ve Osmanlı Öncesi Tarih Komitesi"nin başkanıydı. 23 Ağustos 1979'da İstanbul'da vefat etti.

BARKAN'IN İLİM ANLAYIŞI

Barkan'ın kuşağı, fikirleri İmparatorluk ile Cumhuriyet arasında şekillenmiş bir kuşaktır. Özellikle 1900'lü yılların başında doğan bir grup akademisyen ve aydının görüşlerine bu gerçek yansımıştır. Bu kuşak içinde yer alıp Barkan dışında ilk akla gelenler arasında Mükrimin Halil Yinanç, A. Süheyl Ünver, Ekrem Hakkı Ayverdi, Faik Reşit Unat, Abdülbaki Gölpınarlı, R. Oğuz Arık, S. Nüzhet Ergun, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Ahmet Hamdi Tanpınar, Hilmi Ziya Ülken, Hasan Âli Yücel ve Orhan Şaik Gökyay gibi isimleri zikretmek mümkündür. Bu grubu 1910'lu yıllarda doğan Sabri Ülgener, Niyazi Berkes, Mümtaz Turhan, Nurettin Topçu, Kemal Tahir ve Behice Boran gibi isimlerin öne çıktığı ikinci bir grup takip etmiştir. Bu noktada, adı geçen ve çoğu akademisyen olan bu aydın grubunun etkilendikleri ve destek aldıkları başka bir gruptan da söz etmek gerekir. Bunlar arasında Ziya Gökalp, Bursalı Mehmet Tahir, Ali Emiri, İsmail Saib Sencer, İbnülemin Mahmut Kemal İnan, Muallim Cevdet İnançalp, Osman Nuri Ergin, Yahya Kemal Beyatlı ve Fuad Köprülü'yü öncelikle zikretmek gerekir.[4]

Gerçekten bu insanlar belli bir etkileşim çerçevesi içinde çok ciddi bir fedakârlıkla çalıştılar ve çok şey ürettiler. Kimi Türk tarihini, kimi Türk düşüncesini, kimi Türk edebiyatını inceleyerek eserlerini ortaya çıkardılar. Aralarında siyaseti tercih edenler de oldu. Ama neticede hepsinin ortak çabası Türkiye'nin meselelerini omuzlama ortak paydasında buluştu.

Barkan da yukarıda sayılan birçok isim gibi 'ilmî Türkçülük' hattı üzerinde yol almaya başladı. Bu damar Ziya Gökalp ve Fuad Köprülü'yle başlayan ve devam eden bir damar olmuştur. Kuşkusuz onların da bir arkaplanı vardır –mesela bu noktada Yusuf Akçura üzerinde önemle durulmalıdır– ama bu daha etraflı bir çalışmanın konusu olmalıdır. Bu konuda Fındıkoğlu'nun tespiti oldukça nettir: "Barkan, Gökalp'in Türk İkti-

[4] Ahmet Güner Sayar, *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi Sabri F. Ülgener*, İstanbul 1998, s. 223-224.

sat Tarihi davasını toprak meselelerine ilişen vechesinden çok iyi kavramış ve neşreylediği araştırmalarla şimdiden temayüz etmiştir."[5]

Sayılan bu isimler içinde Ömer Lütfi Barkan tarih alanındaki çalışmalarıyla öne çıkmıştır. Fakat bu, aşağıdaki satırlarda üzerinde etraflıca durulacağı gibi, bilinen tarih çalışmalarından farklı olan bir tarih alanı olmuştur; yani Barkan iktisat tarihini keşfetmiştir. Aslında Türkiye'de akademik anlamda 'İktisat Tarihi'nin müstakil bir kürsü kazanabilmesi ancak İktisat Fakültesi'nin kuruluşuyla gerçekleşebilmiştir. İlk yıllarında kürsü başkanı olarak dünyaca ünlü bir akademisyen, Alexandre von Rüstow görev almıştı. Ancak o da biliyordu ki, iktisat tarihinin Türkiye boyutu, üzerinde çalışılmayı bekleyen bakir bir alan olarak orta yerde durmaktaydı. Barkan tam da bu noktadan sürece dâhil olmuş, bir süre sonra işin öncüsü durumuna gelmiştir.[6]

Yukarıda zikrettiğimiz bu 'İlmî Türkçülük' içinde de iki ayrı damardan sözetmek mümkündür. Birinci grubu Köprülü'nün önderlik ettiği ve yönlendirdiği şahıslar oluşturur. Ömer Lütfi Barkan, Abdülbaki Gölpınarlı, Nihal Atsız, Osman Turan, Abdülkadir İnan ve Orhan Şaik Gökyay ilmî ve akademik yaşamlarının başlarında Köprülü etrafında kümelendiler ve belki de onun yönlendirmesiyle Türk tarihinin farklı boyutlarını kendilerine uzmanlık alanı olarak belirlediler. Burada ilmî Türkçülük çerçevesinde atlanmaması gereken bir ikinci damar daha bulunmaktadır. Akademiyle ilişkileri olmakla beraber çoğu akademi dışında kalan, ama ârafta kalmayan bu damarın önde gelen isimleri Muallim Cevdet, Osman Nuri Ergin, A. Süheyl Ünver ve Raif Yelkenci'dir. Bu ikinci hat bir ekol halini alamamıştır, ancak birinci hattın mensuplarının günümüze gelen takipçileri olmuş, yani bir ekol olmayı başarmıştır.[7]

Barkan bilimsel faaliyeti her şeyin üstünde tutmuştur. Bu noktada günübirlik hadiselere, cereyanlara takılıp kalmamış, hattâ itibar da etmemiştir. Çalışmalarını tamamlamış, eserlerini yayımlamıştır. Çalışmalarında sıkı bir disiplin içinde olmuştur. Misafirlerini bile belli saatlerde kabul etmiş, zamansız misafirlerden duyduğu memnuniyetsizliği çoğu kere açığa vurmaktan geri kalmamıştır. Aynı disiplinli çalışma tarzını ekibinden de beklemiştir. Yazılarına, son halini bir kaç defa yazarak vermiştir. Bilimsel, ama akıcı bir dil kullanmış, anlaşılır bir üslupla yazmıştır. Yaz-

[5] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Ziya Gökalp'in İktisadî Cephesi", 6. XI. 1941 tarihli *Cumhuriyet* Gazetesi'nden nakleden Sayar, age., s. 77.

[6] Fındıkoğlu, *Türkiye'de İktisat Tedrisatı Tarihçesi ve İktisat Fakültesi Teşkilatı*, İstanbul 1946, s.90-95; Sayar, age., s. 77.

[7] Sayar, "Vefatının 25. Yılında Sahhaf Raif Yelkenci'ye Dair Anılar ve Düşünceler", *Simurg 'Kitap Kokusu'*, Yıl 1, Sayı 1, İstanbul 1999, s. 27-28.

mada olduğu kadar konuşmada da başarılı olmuştur. Anlatımlarında jest ve mimikleri katarak ilgi uyandıran bir tarzda dinleyicilerinin diri kalmasını temin etmiştir. Çalışma anındaki tatlı-sertliğine rağmen öğrencilerinin ve dinleyicilerinin huzuruna çıktığında tebessümünü yüzünden eksik etmemiştir.[8]

BARKAN'IN TARİH ANLAYIŞI

Barkan esas itibariyle tarih eğitimi görmüş bir akademisyen değildir. Hayat hikâyesinde de değinildiği gibi felsefe okumuştur. Mezuniyetini müteakiben Fransız bilim adamı Prof. Dr. Albert Gabriel tarafından Strasbourg Üniversitesi'ne yöneltilen bir grup öğrenciden biri olmuş ve Fransa'ya felsefe ve sosyoloji okumaya gitmiştir. 1928 yılında gittiği Fransa'dan 1931 yılında dönmüştür. Ancak Fransa'dan bir felsefeci olarak değil, bir iktisat tarihçisi adayı olarak dönmüştür. Gerçekten burada derslerini dinlediği hocalardan, özellikle Annales ekolünün ünlü hocası Marc Bloch'tan çok etkilenmiştir. Yine Maurice Halbwachs, Henri Baulig derslerini takip ettiği hocalar olmuştur. Ayrıca Henri Pirenne'in eserlerini okumuş ve bunlardan da çok etkilenmiştir.[9]

Barkan yurda dönüşünü müteakiben iki yıl lise öğretmenliği yaptıktan sonra 1933 yılında üniversiteye intisap etmiş ve Edebiyat Fakültesi'nde Prof. Yusuf Kemal Tengirşek'in yanında Türk İnkılap Tarihi doçenti olmuştur. Böylelikle tarih ilmiyle ilk formel temasını başlatmıştır. Arkasından 1936 ve 1937 yıllarında *Siyasi İlimler* ve *Ülkü* mecmualarında yazdığı bir dizi makaleyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Bu gelişmenin arkasında Barkan'ın alışılmadık konuları, yine alışılmadık bir tarzda ele alması yatıyordu. Nitekim bu gelişmeler netice vermiş, yeni kurulan İktisat Fakültesi 1937 yılında Barkan'ı Edebiyat Fakültesi'nden adeta transfer etmek istemiştir. İktisat Fakültesi'ni kuran ve ilk dekanı olan Ömer Celal Sarac'ın rektörlüğe yazdığı talep yazısında bir taraftan iktisat tarihi ilminin önemine dikkat çekilmiş, diğer taraftan Barkan ile ilgili sitayişkâr ifadelerde bulunulmuştur.[10] Başvuruya olumlu cevap verilmiş ve üstad

---

[8] Kütükoğlu, agm., s.75. Ayrıca Barkan'ın asistan, öğrenci ve dostlarıyla yaptığımız sohbetlerden hareket ederek bu bilgileri aktarma imkânına kavuşabildiğimizi burada ifade etmeliyiz.

[9] Ünal Nalbantoğlu, "Barkan'ın Ardından", *Okul Defteri*, No:2, İstanbul 1979, s.37; Sahillioğlu, agm., s.4.

[10] Adı geçen yazıda şöyle denilmekteydi: *"Tarih bilgisinin gerek memleketimiz için, gerekse genel ekonomik terbiye bakımından haiz bulunduğu önem dolayısıyla fakültemiz programına Iktisat Tarihi ve Türkiye Maliye tarihi dersleri konmuş, Türkiye ekonomisi hakkında tarihî araştırmalar yapmış ve Iktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü'nün esaslı bir vazifesi olarak kabul etmiştir. Profesör Rüstow ile beraber çalışacak bir tarih doçenti bulunmamaktadır. Bu yüzden derslerde memleketimiz ahvaline temas edilmemesi, Enstitü'de tarihî araştırmalar yapılmaması*

1938 yılında İktisat Fakültesi'ne geçmiştir. İktisat doçenti olabilmesi için yeni bir tez hazırlamış, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinde Toprak Meseleleri* başlıklı tezini Fuad Köprülü, Alexandre von Rüstow ve Ebülula Mardin'den mürekkep bir jüri değerlendirmiştir. Bundan iki ay sonra da kollogyumu yapılmış, bu jüride de Fuad Köprülü, Alexandre von Rüstow, Ebulula Mardin dışında Fritz Neumark, Gerhard Kessler, Alfred Isaak, Dobretsberger, İbrahim Fazıl Pelin ve Şükrü Baban gibi dünya çapında ünü olan hocalar yer almıştır. 1939 yılı başında artık Barkan "Umumi İktisat ve İktisat Tarihi" doçenti olarak, 1973 yılına kadar çalışıp emekli olduğu İktisat Fakültesi camiasına dâhil olmuştur.

Barkan Türk tarihinin 'bir muharebeler ve muahedeler tarihi' ve 'bir hanedan destanı' olarak algılanması ve inşa edilmesinden son derece rahatsızdır. Bu hususu birçok çalışmasının başında ifade etmiştir. Özetle şöyle demektedir üstadımız:

> Osmanlı tarihi, diğer bütün tarihler gibi, bir hanedanın destanını yapmak isteyen tarihçilerin kaydettikleri şekilde münferit ve müstakil bir seri vekayiden ibaret değildir. Her hadise kendisini hazırlayan bir sürü sosyal, ekonomik ve dinî şartlarla işlenmiş ve haricî tesirlerle dünya yüzünün değişmesi nevinden bir oluşla yavaş yavaş tabii olarak hazırlanmıştır. Bu bakımdan siyasi şahsiyetler ve vekayi arkasında onları hazırlayan içtimaî sebepleri aramak lazımdır.[12]

Barkan'ın tarih görüş ve anlayışının şekillenmesinde Fransız tarihçilerinin büyük tesiri olmuştur. 1928 yılında felsefe ve sosyoloji okumaya gittiği Fransa'nın Strasbourg şehrinde Marc Bloch ve Lucien Febvre ile tanışmış, onlardan tarih, özellikle iktisat tarihi zevkini almıştır. Bu tanıştığı yeni isimler özel olarak Fransız tarihçiliğinin, genel olarak da dünya tarihçiliğinin yaşayan öncüleriydiler. Farklı bir tarih yaklaşımı içindeydiler ve görüşlerini ortaya koymak için de bir tarih dergisi çıkarmaya başlamışlardı: *Annales d'Histoire Economique et Sociale*. Kısaca Annales ekolü diye bildiğimiz okulun kurucuları Bloch ve Febvre idi ve onların da üstadı İtalyan tarihçi Henri Pirenne idi. Sayılan isimler dışında bu ekole

---

mahzuru hâsıl olmaktadır. Kadromuzda bu boşluğu doldurabilmek için Edebiyat Fakültesi doçentlerinden Ömer Lütfi Barkan'ın fakültemize verilmesi uygun mütalaa edilmektedir. Ömer Lütfi Barkan felsefe ve iktisat tahsil etmiş ve bilahare iktisat tarihine büyük bir alâka göstererek, kısmen arşivlerde yeni vesaiki işlemek suretiyle Türkiye İktisat Tarihi'ne ait enteresan tetkikler neşretmiştir." Sahillioğlu, agm., s. 5-6.

[11] Sahillioğlu, agm., s. 5-7.

[12] Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, C. II, İstanbul 1942, s. 279-386.

mensup tarihçiler arasında Fernand Braudel, Pierre Chaunu, Pierre Goubert ve Emmanuel Le Roy Ladurie vardır. Dergi, Barkan'ın Fransa'ya gelişinden bir yıl sonra, 1929'da kurulmuştu. 1946'dan itibaren adı *Annales: Economies, Societes, Civilisations* olarak değişmişti. Ayrıca bu okulun takipçisi olarak İngiltere'de de bir dergi çıkmaya başlamıştı: *Past and Present.* Derginin kurucularından birisi meşhur Eric J. Hobsbawm idi.[13]

Annales ekolünün temsilcilerinin tarih anlayışı kısaca şöyleydi: "Eğer tarihe yeniden kan verilmesi gerekiyorsa, bu, ancak coğrafya, linguistik, ekonomi, demografi, siyaset bilimi, klimatoloji, psikoloji ve benzeri beşerî bilim dallarının fethedilmesi, hattâ boyunduruk altına alınmasıyla mümkün kılınabilir."[14] Yani tarihi yeniden yazmak, farklı sosyal bilimler arasındaki yapay sınırları kaldırmak ve toptan tarih yapmak anlamına geliyordu bu yaklaşım. Öyle olduğu için de birçok tarihçi bu ekolden etkilenmişti.

İşte Barkan da bu okulun kurucularıyla tanışmış, onlardan ders dinlemiş ve oldukça etkilenmişti. Türkiye'ye döndükten sonra da onları izlemiş, Febvre ve Braudel ile iyi dost olmuştu. Dolayısıyla yazdıklarına bu ekolün görüşlerinin yansıdığı açıkça görülmektedir. Hele geçen zaman içinde Braudel'in eserlerinin bir bir yayımlanmasıyla, özellikle ünlü eseri *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'nın yayımlanmasıyla etkilendiğini açıkça göstermiş, bununla ilgili görüşlerini ayrıca kaleme almıştır.

Braudel, XVI. yüzyılda Akdeniz dünyasında ortaya çıkan olağanüstü gelişmeleri ve bunun Fransa üzerinde yarattığı etkileri inceleme konusu yapmıştı. Çalışma Akdeniz ülkelerinin arşivlerinden yararlanılarak tamamlanmıştı. Ancak, Braudel'in deyişiyle, Akdeniz'in doğusu yeterince işlenememişti ve bunun gerçekleşebilmesi için Osmanlı arşivlerinin araştırılması gerekiyordu. İşte Barkan bir anlamda bunu yapmıştır. Özellikle Braudel sonrası çalışmalarında pür iktisat tarihinin ağırlığı açıkça görülmektedir. Kısaca *Fiyat Hareketleri* diye bildiğimiz ve aşağıda ayrıca üzerinde duracağımız ünlü çalışması bu takibin ve uzun yılların sonucunda ortaya çıkmış, örneği az görülen bir çalışmadır.[15]

Braudel'in eserini tanıttığı yazısında Barkan yukarıda sözü edilen eksikliğin Osmanlı arşivlerinden yararlanılarak giderilebilmesinin mümkün olduğunu, yakın gelecekte bunların gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Yazısını Braudel'in Türk tarihçileri için bir yöntem ortaya koyduğunu, yaz-

[13] Ali Boratav (Derleyen), *Tarih ve Tarihçi –Annales Okulu İzinde* İstanbul 1985, s. 11 vd.
[14] Boratav, age., s. 8.
[15] Şakiroğlu, agm., s. 135.

dıkları şeylerin bizim yazacaklarımızı beslediğini ve nihayet Türk tarihçilerinin Braudel'e borçlu olduklarını ifadeyle noktalamıştır.[16]

Dördüncü Türk Tarih Kongresi'ne sunduğu tebliğinde Barkan, Türkiye üzerinde yapılan çalışmaların dünya tarihçiliği yanında yer alabilmesi için, bu vakte kadar kullanılan konu ve metodların tamamen değiştirilmesi gerektiği gibi radikal bir eleştiri getirmiştir. Üstada göre siyasî ve askerî tarihçiliğin takip ettiği hikâyecilik alışkanlığının ivedi bir şekilde terkedilerek kurumsal ve yapısal incelemelere ağırlık verilmesi gerekir. Böyle bir yöneliş için ise istatistik malzemesi zaruri bir araç iken henüz kimse bu konuya eğilmemiştir. Fakat bundan sonra yapılacak tarih çalışmalarında, sosyal müesseselerin, idarî teşkilatın, iktisadî ve malî meselelerin tarihini ortaya koyacaklar için olayları ölçmek, karşılaştırma yapmak, harita kullanmak kaçınılmaz olmuştur.[17] Üstad özetle şöyle devam etmektedir:

> Bugünkü Türkiye'nin maliyesini, iktisadî ve içtimaî bünyesini, coğrafyasını nasıl rakkamsız, grafiksiz ve haritasız mütalaa etmek imkânı yoksa, 16. yüzyıl Türkiyesi'nin tarihî coğrafyasını veya iktisadi tarihini aydınlatmağı kendisine hedef tutan tarih çalışmaları için de devre ait nüfus istatistiklerine, ziraî sayımların neticelerini tesbit eden tablolara, devletin elindeki türlü gelir kaynaklarının muhtelif tarihlerdeki terekküp tarzlarını gösteren rakkamlara ve bu rakkamları mânâlandırmak için modern içtimaî ilimlerin bilhassa kullandığı istatistik vasıta ve metodlarına ihtiyaç vardır.[18]

Barkan'ın istatistik ilmi yanında üzerinde durduğu ve tarih yaklaşımının şekillenmesinde etkili olan bir başka disiplin 'Tarihî Demografi' olmuştur. Gerçekten ona göre, nasıl ki bugün elimizde sıhhatli nüfus istatistik ve bilgileri bulunmadan ekonomik planlama yapmak, ekonomik, tarımsal ve sosyal problemleri çözmek ve tedbirler almak mümkün olamayacaksa, aynı şekilde tarihin bir devrinde yaşamış bir devletin ekonomik, sosyal ve askerî yapısını izah etmenin yolu demografik durumun açığa çıkarılmasına bağlıdır. Modern demografi biliminin yöntem ve araçlarını kullanmak

---

[16] Barkan, "Fernand Braudel, *La Mediterranee et Le Monde Mediterraneen à l'epoque de Philippe II*, Paris 1949, p.1160 (Filip II Devrinde Akdeniz ve Akdeniz Memleketleri)", İ. Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. XII, No: 3-4, İstanbul 1951, s.173-192. Barkan bu çalışmasını küçük değişikliklerle, *Türkiyat Mecmuası*, C. X, İstanbul 1953, s.395-403'de ve *Annales: Economies, Societes, Civilisations*, 9 Annee, No: 2, April 1954, p.189-200'de de yayınlamıştır. Ayrıca Braudel'in ünlü eserinin tercümesinin birinci cildinin sunuş yazısında, İFM'deki haliyle aynen yer verilmiştir. Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, C.I, (Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1989, s. XXV-XXXIX.

[17] Barkan, "Tahrir Defterlerinin İstatistik Verimleri Hakkında Bir Araştırma", IV. Türk Tarih Kongresi, (Tebliğler), Ankara 1948, s. 290-291.

[18] Barkan, Tahrir Defterlerinin İstatistik Verimleri.., s. 291.

tarihi gençleştirecek ve yeni açıklama biçimlerini bize verecektir.[19] Kaldı ki Osmanlı tarihi arşivlerinin bu ilme hizmet edecek malzemeyle dolu olduğu düşünülecek olursa çok da şanslı bir durumdadır.

Yapılması gereken yeni bir ruh ve anlayışla Osmanlı vesikalarını gün-yüzüne çıkarmak, onlardan lâyıkıyla istifade etmek ve onları yorumlamak suretiyle çıkarımlarda bulunmaktır. Ancak bu gerçekleşebilirse Osmanlı tarihi dünya tarihi içindeki önemli yerini almış ve bunun neticesinde farklı alanlarda uzmanlaşmış tarihçiler de Osmanlı tarihi ile ilgili bilgilenme imkânını yakalamış olurlar. Kabul etmek gerekir ki, Osmanlı tarihi yalnızca bugünkü Türkiye'nin tarihinden ibaret değildir. Bu tarih Ortadoğu'da, Balkanlar'da ve Kuzey Afrika'da yeralan millet ve devletlerin de tarihidir. Dolayısıyla sözü edilen metodların kullanılması bu nedenlerle büsbütün ehemmiyet kazanmış oluyor.[20]

Barkan, bazı tarihçilerin Türk tarihiyle ilgili eser ve yaklaşımlarıyla alâkalı olarak kanaatlerini ortaya koymak suretiyle de nasıl bir tarih tezinden yana olduğunun ipuçlarını vermiştir. Mesela Braudel'in *Akdeniz*'i ile ilgili yazdığı, yukarıda değindiğimiz tanıtım yazısında onun yaklaşımlarını sitayişkâr bir üslupla ele almış ve benimsemiştir. Ama aynı yazıda Mustafa Akdağ'ın *Celâli İsyanları* isimli meşhur eserine atıfta bulunarak, bu buhran ve bunalımların Akdağ'ın iddia ettiği gibi, siyasî yapı özellikleri ve yöneticilerin yetersizliğiyle açıklanamayacağını ifade etmiş, bunun nedeninin bütün Akdeniz havzasında ortaya çıkan bir krizin Osmanlı ülkelerine yansımasından kaynaklandığını ileri sürmüştür. Arkasından da bir uyarıda bulunarak bu meselelerle uğraşan Türk tarihçilerinin tezlerini ve ellerindeki malzemelerini tekrar gözden geçirmelerini önermiştir.[21]

Yine Sabri Ülgener'in *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri* başlıklı kitabına yazdığı tanıtım yazısında, Ülgener'in eserini bir pozitif iktisat tarihi olmaktan ziyade Alman Tarihçi Ekolünü tamamlayan Weber-Sombart görüşünü memleketimize taşıyan bir ciddi deneme olarak nitelendirmiştir. Böyle bir tarihçiliğin önemli olmakla beraber güç bir yöntem olduğuna, taşıdığı zaaflara dikkat çekmiştir. Başarıya ulaşabilmesi için iyi değerlendirilmiş malzeme yığınlarına ve bu malzemeyi yoğuracak iyi yetişmiş kafalara ihtiyaç duyan bu tip tarihçiliği gerçek bir

---

[19] Barkan, "Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası,* C. X, İstanbul 1955, s. 1 vd.

[20] Barkan, Tarihî Demografi Araştırmaları, s.7-8. Barkan bu konudaki görüşünü Atina Konferansları çerçevesinde sunduğu tebliğinde de dile getirmiştir; Osmanlı tarihini yalnız bugünkü Türkiye'nin tarihi olarak anlamak mümkün değildir. Osmanlı arşivleri Yunan tarihi yazılırken ihmal edilemeyecek bir zenginliğe sahiptir: "Osmanlı İmparatorluğu Tarihinde Yeni Görüş ve Buluşlar", *Atina Konferansları,* İstanbul 1953, s. 74-87.

[21] Barkan, Fernand Braudel..., *Türkiyat Mecmuası,* C. X, s. 401.

tarihçilik değil, bir tarih felsefesi veya sosyolojisi olarak nitelendirmiştir.[22]

Türkiye'de tarih eğitimi ve öğretiminin problemleri ve eksiklikleriyle ilgili görüşlerini ortaya koyarken, tarih dersi kitaplarında medeniyet tarihine, ekonomik ve sosyal meselelere yer verilmemesini eleştirmiştir. Tarih derslerinden beklenen başarının temininin, bu ders içinde, tafsilatlı bir şekilde sanat tarihi, düşünce tarihi, kültür tarihi, ekonomik ve sosyal tarihle ilgili bahislere yer verilmesine bağlı olduğunu söylemiştir. Yine önemli bir nokta olarak, yeni yetişen nesillerin, hattâ tarih öğretmenlerinin istifade edebilecekleri kaynakların harf inkılâbı nedeniyle yok mesabesine düştüğüne işaret etmiştir. Tarih dersini okutacak olanların neyi öğrenmeleri gerektiğini şöyle özetlemiştir:

> Öğretmenlerin yetiştirilmesi meselesi de çok önemlidir. Bilhassa bizim yukarıda bahsettiğimiz şekilde bir tarih dersi okutacak öğretmenlerin fakültelerimizde tarih âlimlerine mahsus olan tedrisattan ayrı, hususî ve derli toplu bir rejime tâbi tutularak yetiştirilmeleri lazımdır. Bu gibilerin sanat tarihi, arkeoloji, içtimaî ve iktisadi tarih, sosyoloji ve felsefe ve edebiyat tarihi gibi dersleri muhakkak görmüş olmaları da icabeder.[23]

Ömer Lütfi Barkan bir tarihçidir ve tarihçilik yapmıştır. Ancak o tarihte kalmak tehlikesine düşmemiş, yaptığı çalışmalardan bugüne ilişkin çıkarımlarda bulunmuş, atıflar yapmıştır. Mesela daha çok hukuk tarihine tekabül eden çalışmalarında Osmanlı hukuk yapısının günümüz hukuk yapısıyla mukayesesini yapmış, bu hukukun temelde taşıdığı laik karakteri öne çıkararak sürekliliğe dikkat çekmiştir.[24] Yine arazi rejimi ile ilgili çalışmalarını sürdürürken bir yandan da Cumhuriyet döneminde yapılması planlanan toprak reformu ve çiftçiyi topraklandırma kanunu ile ilgili kritikler yapmış, makaleler kaleme almıştır.[25] *Millî Kurtuluş Hareketinin İktisadi Esasları*[26] ve *Türkiye'de Muhacir İskânı İşleri*[27] benzeri çalışma-

---

[22] Barkan, "Prof. Dr. Sabri F. Ülgener, İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri (Başlangıçtan 18. Asır Sonlarına Kadar Fikir ve Sanat Tarihi Boyunca Akisleriyle Umûmî Bir Tahlil Denemesi), İstanbul 1951, 212 sahife, İktisat Fakültesi Neşriyatından", İ. Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. XII, No: 3-4, s.162 vd.

[23] Barkan, "Tarih Eğitimi", *II. Maarif Şurası* (Tebliğler), Ankara 1943, s. 241-244.

[24] Barkan, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", *Cumhuriyet'in 50. Yıl Semineri,* Ankara 1975, 49-97.

[25] Barkan, "Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ve Türkiye'de Ziraî Bir Reformun Ana Meseleleri", İ.Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C.VI, No:1-2, İstanbul 1944-45, s.54-145; Nalbantoğlu, Barkan'ın Ardından, s. 36-37.

[26] Barkan, "Millî Kurtuluş Hareketlerinin İktisadî Esasları", *Siyasal Bilgiler Okulu Dergisi,* 1937, No:74, s.77-83; No:75, s.142-153.

ları ve özellikle *Tanzimat* kitabıyla ilgili olarak yazdığı eleştiri yazısı[28] da bu hususa örnek teşkil etmiştir.

BARKAN'IN ESERLERİNİN TAHLİLİ

Barkan Osmanlı Devleti'nin ekonomik ve toplumsal tarihiyle ilgili hacmi binlerce sayfayı bulan çalışmalar yapmıştır. Benimsediği tarihçilik doğrultusunda öncelikle belgeleri esas alan makaleler yazmıştır. Bu çalışmaların merkezini 'Türk İktisat Tarihi' diye özetleyebileceğimiz alan oluşturmuştur. Araştırmaları Osmanlı'nın XVI. ve XVII. yüzyıllarında yoğunlaşmıştır.

Çalışmaları içinde toprak düzeni ve arazi hukuku, kısaca tarım ekonomisi en önemli yeri tutar. Bununla birlikte iskân siyasetinden vakıflara, bütçelerden fiyat hareketlerine, şehircilikten din-devlet ilişkilerine uzanan geniş bir yelpazede eserler vermiştir. Sadece isim listesi onlarca sayfayı bulan bütün eserlerini değerlendirmek böyle bir çalışmanın amacının çok üstündedir. Dolayısıyla ona yurtiçinde ve yurtdışında haklı bir ün sağlayan temel çalışmalarını kritik etmek için bir tasnif yaparak meseleyi ele almak daha yerinde bir usul olacaktır.

Barkan'ın her bir çalışmasıyla ilgili müstakil bir değerlendirme makalesi yazmak pekâlâ mümkündür. Toplu bir özet yapmak için bu çalışmalar temel olarak aşağıdaki altı başlıkta değerlendirilebilir:

1. TOPRAK MESELELERİ VE KANUNLAR

Barkan'ın kitap olarak hazırladığı beş kitabından ilki olan *ve XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları, Cilt I, Kanunlar* başlığını taşıyan kitabı onun hakettiği üne kavuşmasında başat bir rol oynamıştır.[29]

---

[27] Barkan, "Türkiye'de Muhacir İskânı İşleri ve Bir İç Kolonizasyon Planına Olan İhtiyaç", İ. Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. X, No:1-4, İstanbul 1948-49, s.204-223.

[28] Barkan, "Tanzimat Tetkiklerinin Ortaya Koyduğu Bazı Meseleler –Tanzimat'ın Yüzüncü Yıl Dönümünde İstanbul Üniversitesi Tarafından Hazırlanan Eserin Birinci Cildi Münasebetiyle–", İ. Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C.II, No:2, s. 288-329.

[29] Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları, Birinci Cilt: Kanunlar*, İstanbul 1943, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü Neşriyatı, LXXII + 559 s. Hocamızın diğer kitapları ise şunlardır: *İktisat Tarihi*, II. Kitap (Orta Çağ), Ders Notları (ilk baskısı 1949, son baskısı 1962 tarihlidir); *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*, İstanbul 1970, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayını, XXXIX + 504 (Eser, Ekrem Hakkı Ayverdi ile beraber kaleme alınmıştır); *Süleymaniye Camii ve İmareti İnşaatı (1550-1557)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, C. I, Ankara 1972, XV + 393 s., C. II, Ankara 1979.; *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*, Ankara 198?, Türk Tarih Kurumu Yayınları. Bir de Gözlem Yayınevi'nin hocanın makalelerinden hareketle gerçekleştirmeyi planladığı 'Barkan'ın Toplu Eserleri' çerçevesinde çıkan

Bu eserin ortaya çıkmasında aşağıda ayrıca üzerinde durulacak olan tahrir kayıtlarının önemli payı vardır. Zira Tapu Kadastro genel müdürlüğü bünyesindeki Tapu-Tahrir defterlerinin başlarında yeralan sancak kanunnamelerinin diğer kaynaklarla karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi sonucu bu eser ortaya çıkmıştır. Kitabın başında yaklaşık altmış sayfalık bir mukaddime bulunmaktadır ki burada Osmanlı Devleti'nin hukuksal yapısı, İslâmîliği, laik karakteri gibi önemli başlıklara yer verilmiştir. Arkasından kanun metinleri eklenmiştir.

Toprak meseleleri Barkan'ın en fazla mesai harcadığı alan olmuştur. Bir anlamda onun için kendini Türkiye'nin toprak meselelerini halle vakfetti dense yeridir. Çalışma yaptığı diğer alanlarda Osmanlı Devleti'nin klasik dönemi dışına pek çıkmak istemeyen Hoca toprak meseleleri konusunda Osmanlı öncesine, klasik döneme, modernleşme dönemlerine ve bu arada Tanzimat dönemine, hattâ Cumhuriyet dönemine kadar uzanan bir çizgi üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırmıştır.

Barkan ilk yazılarına 1935-36 yıllarında, *Siyasal Bilgiler Dergisi*'nde tarım ve arazi rejimi üzerine yazdığı bir dizi yazıyla başlamıştır. *Harp Sonu Tarımsal Reform Hareketleri* başlığı altında başta Balkan devletleri olmak üzere çok sayıda devletin tarımsal yapılarıyla ilgili yazılar kaleme almıştır. Zira bu devletlerin tarihine inildikçe Osmanlı pratiği ile karşılaşılıyordu. Yine aynı şekilde tarım reformunun Türkiye için de gündemde olduğu, tartışıldığı zamanlarda yazdığı yazılarla meseleye ışık tutmuştur. Bunlardan başka Türk-İslâm devletlerindeki arazi rejimleri, Osmanlı'nın kuruluş dönemi, klasik dönemdeki toprak işçiliği gibi hususlar üzerinde çalışmaları olmuş, bu silsileyi 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi'ne kadar getirmiştir.

Barkan hoca için toprak meselelerinin önemi aşağıdaki satırlarda yatmaktadır:

> Bütün zenginliğini topraktan çıkaran bir devir ve cemiyet nizamının hususiyetlerini anlayabilmek için, toprağın tâbi bulunduğu tasarruf şekilleriyle bu tasarruf şekillerinin icabettirdiği içtimaî münasebetleri gözönünde bulundurmak lazım geleceği aşikârdır. Bu itibarla biz, ziraî bir ekonominin hükümran olduğu Osmanlı İmparatorluğu nizamı içinde daha fazla halk yığınlarının hayat şartlarıyla alâkadar olmak isteyen sosyal ve ekonomik bir tarih işçiliği için, mevzuumuzu teşkil

birinci kitabı zikretmemiz gerekir: *Türkiye'de Toprak Meselesi*. Toplu Eserler 1, İstanbul 1980, s. 965.

eden toprak meselelerinin tetkikini zaruri bir methal telakki etmekteyiz.[30]

2. TAHRİRLER

Yukarıda, Osmanlı tarih yazımı yaklaşımında da vurgulandığı gibi Barkan'a göre ekonomik ve toplumsal olayların gerçek mânâda açıklanabilmesi için onların sayılarla ölçülmesi ve istatistikî tablolar yardımıyla karşılaştırılmasının yapılması şarttır. Adı geçen metotların uygulanabilmesi için ise Osmanlı tarihi önemli bir imkâna sahiptir. Bu imkânların başında da tahrirler gelmektedir.[31] Gerçekten arşivlerin en kıymetli ve belki de en sıhhatli hazinelerinden sayılabilecek kaynaklardan birini Tapu Tahrir Defterleri oluşturmaktadır. Bunlar Osmanlı Devleti'nde otuz-kırk yılda bir yapılan büyük nüfus ve arazi sayımlarının neticelerini içinde bulunduran ana defterlerdir. Bu defterler, imparatorluk içindeki herhangi bir kasaba veya köydeki yetişkin erkek nüfusunu, bu kimselerin ellerindeki topak miktarını, yine bunların tâbi olduğu vergi başta olmak üzere malî yükümlülükleri, hem de mükelleflerin isimlerini vermek suretiyle adeta önümüze sermektedir. İşte Barkan, 'muazzam bir makina' dediği imparatorluk aygıtının çarkının nasıl döndüğünü anlamanın yolunun bu kayıtlarda mevcut rakamları ölçmekle mümkün olabileceğini söylemektedir.

'İdari-Mali Devlet teşkilatının esası' olarak nitelediği tahrirlerle ilgili görüşlerini Barkan şöyle hülasa etmektedir:

> Her bakımdan tetkike şayan olan bu defterlerin ihtiva ettikleri malumatın nevi bakımından iktisat ve maliye tetkiklerini alâkadar eden ehemmiyeti ise fevkalade büyüktür. Bu hususta bir fikir vermek için şu kadarını hatırlatmak kâfidir: Bugün Türkiye'de köylerimizin sadece adlarını bildiren bir kitaptan başka elimizde, her köyün hane adedini, servet derecesini, toprak miktarını köydeki toprakların köylü arasında dağılış şeklini, zeriyatın nevi ve miktarlarını, hayvan adedini ve o köyün Türkiye dâhilinde işgal ettiği hususî mevkiin ehemmiyetini bildiren istatistiklerimiz mevcut değildir. Halbuki, hakikî bir köycülük siyaseti ve onun esasını teşkil eden bir iç kolonizasyon ve toprak tevzii meseleleri için fevkalade ehemmiyeti olan bu hususlar, bundan

[30] Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri (I)", *II. Türk Tarih Kongresi Zabıtları*, Ankara 1937, s. 1-16. Barkan bu çalışmayı ilk bu kongrede tebliğ olarak sunduktan sonra 1938 yılında İktisat Fakültesi doçentliği için geliştirerek tez haline getirmiş, yine 1939 yılında da *Çığır* Mecmuası'nın 7 nolu nüshasında tekrar yayımlamıştır.

[31] Barkan, "Tahrir Defterlerinin İstatistik Verimleri Hakkında Bir Araştırma", *IV. Türk Tarih Kongresi, (Tebliğler)*, 10-14 Kasım 1948, Ankara 1952, s. 290-294.

dört yüz sene evvel tanzim edilmiş olan defterlerde etraflı bir şekilde kayıt ve tespit edilmiş bulunmaktaydı. O zamanki merkezî devlet dairelerinin elinde, bugün ancak hususî ve fevkalade masraflı teşkilat ve memur kadrolarıyla temini mümkün olan malumat, kendiliğinden ve zaruri olarak toplanıyordu. Devlet, bir çiftlik gibi kullandığı mülkünü iyi tanıyıp en rasyonel şekilde işletmek mecburiyetinde olmak sebebiyle, topraksız köylülerin nerede bulunduklarını ve miktarlarını tesbit etmeğe, nüfus ve toprakların inbat kabiliyeti gözönünde bulundurularak memleketin neresine iskân yapmak mümkün olduğunu tayine yarayacak istatistik malumatı temin etmeğe mecburdu. Filhakika, o zamanki idarî-malî teşkilatının mahiyeti icabı, devletin bu defterler vasıtasıyla, kıtlık, sarî hastalıklar ve saire dolayısıyla herhangi bir sahada nüfusun azalması gibi vukuattan haberdar olması ve sebepleri üzerinde durması lâzım geliyordu. Devletin o zamanki hususî bünyesi, idarî-malî teşkilatı bu neviden istatistik malumatını zaruri kılmakta idi."[32]

İstatistiklerin önemine özellikle dikkat çeken Barkan bu uygulamaların gerçekleşmesi için nüfus istatistiklerinin kullanılmasının mecburiyetini dile getirmiştir. 'Tarihî Demografi'nin müstakil bir disiplin olarak geliştirilmesi ve tarihin hizmetine sokulmasına değinmiştir. Bu bakımdan tahrirler nüfus istatistiği oluşturmada da önemli kaynaklık teşkil etmektedir. Hocamız tahrir defterlerindeki kayıtlardan hareket ederek başta İstanbul olmak üzere imparatorluğun hem muhtelif şehirleri, hem de geneli için çıkarımlarda bulunmuş, nüfus tahminleri yapmıştır. Bu arada, bir anlamda kendisinin keşfettiği ve ondan sonra bu alanda çalışma yapanların hemen hemen hepsinin itibar ettiği bir formülü de geliştirmiştir; 5 katsayısı. Bu formüle göre nüfus sayımında hane esas alınmakta ve her hanenin ortalama beş nüfustan mürekkep olduğu varsayılmaktadır.[33]

3. İSKÂN MESELELERİ VE VAKIFLAR

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu meselesi, yerli ve yabancı tarihçilerin hassasiyetle üzerinde durdukları ve bu konuda farklı yaklaşımlar ileri sürdükleri temel tartışma alanlarından birisi olmuştur. Klasik yerli kaynaklarda yeraldığı biçimiyle bunun padişahların gücü ve kudreti veya Tanrı' nın lütfu ve yardımıyla gerçekleştiği gibi tezler meseleyi izah etmekte yetersiz kalmaktadır. Diğer taraftan, Gibbons gibi yabancıların ciddi araş-

[32] Barkan, "Türkiye'de İmparatorluk Devirlerinin Büyük Nüfus ve Arazi Tahrirleri ve Hakana Mahsus İstatistik Defterleri (I)", İ.Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. II, No: 1, İstanbul 1940-41, s.21-22.

[33] Barkan, "'Tarihî Demografi' Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, C. X, İstanbul 1953, s. 1-20.

tırmalara dayanmayan ve Türkler'in Anadolu'ya geldiklerinde büyük bir devleti kuracak insan malzemesini zaten kaybettikleri, olsa olsa bu gerekli unsurların yerli Rumlar'dan tedarik edildiği türünden iddiaları gerçeği aksettirmemektedir. Zira, onlara göre sadece göçebe karakteri öne çıkarılmak suretiyle Türkler'in bir imparatorluk kuramayacakları fikrinin zaman içinde, yeni araştırmalarla ortaya çıkarılan gerçekler ışığında ciddi bir tenkide dayanamayacak kadar esassız olduğu görülmüştür.

Bu konuda Fuad Köprülü'nün başlattığı ve başını çektiği çalışmalar Barkan'ın bu konudaki yaklaşımına kaynaklık etmektedir. Üstad meseleyi bir adım daha ileri götürerek arşiv malzemesiyle desteklemiştir. Bu konuda ilk olarak kaleme aldığı *Kolonizatör Türk Dervişleri*[34] adlı makalesinde görüşlerini ifade etmiştir. Hoca'ya göre, Osmanlılar geniş bir sahaya yayılan Türk ve İslâm dünyasında geliştirilen teşkilat ve kurumlarla zaten temas halindedir. Kaldı ki, köken itibariyle, Osmanlılaşmış Rumlar'ın yardımına ihtiyaç göstermeden birçok devlet kuran bir milletin ve geleneğin içinde yeralmışlar, özellikle Selçuklular'ın devamı durumunda olmuşlardır. Burada öncelikle belirtilmesi gereken bir nokta da, Anadolu içinde yalnız şehirlerde değil, köylerde de şubeleri bulunan Ahî teşkilatının Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda oynamış olduğu roldür.

Esas itibariyle sınır boylarında ve boş durumda olan topraklar üzerinde bir nevi Türk manastırları, zaviyeler kurulmuştur. Fakat bu dervişler iş güç yapmayan, bazen dilencilik yapan kimseler değil, aksine son derece yiğit, okumuş, hattâ çoğu meslek sahibi kimselerdir. Aralarında tüccar, zanaat erbabı, âlim ve şeyhler bulunmaktaydı. Öyle ki ordulardan önce bu dervişler gittikleri yerleri manen, yani fedakâr ve yardımsever davranış ve tutumlarıyla fethetmişlerdir.

Bu zaviyelerin çoğu, zamanında o zaviyeyi kuranların ellerinde 'evlatlık vakıf' olarak bulunmuştur. Fakat zamanla evlatları kalmayınca veya işleri çekip çeviremeyince veyahut yolsuzlukları görülünce onların yerlerine devlet tarafından yeni şeyhler, görevliler tayin edilmiş, böyle olunca da buralar evlatlık vakıf olmaktan çıkmış ve 'amme vakfı' haline gelmiştir. Öte taraftan bu zaviyelerin bir kısmını birazdan aşağıda anlatılacağı vechile devlet açmıştır. Özetle söylemek gerekirse, zaviyelerin idaresi ve işleyiş tarzları da vakıflarınki gibi olmuştur.

Hocamız bu kimselerle ilgili kanaatlerini şöyle hülasa etmektedir:

---

[34] Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, C. II, İstanbul 1942, s. 279-386.

> Dervişlerle ve zaviyelerle alâkamız, onların Osmanlı İmparatorluğu' nun kuruluşu meselesinin anlaşılması için üzerinde ısrarla durduğumuz bu garbe doğru akın işinde bize birer mümessil ve öncü gibi gözükmelerinden ileri gelmektedir. Bir çok köylere ismini veren, elinin emeği ve alnının teriyle dağ başlarında yer açıp yerleşen, bağ ve bahçe yetiştiren dervişler; ve daima harbe doğru Türk akını ile beraber ilerleyen benzerlerini doğuran zaviyeler ve bu zaviyelerin harbe giden, siyasi nüfuzlarını padişahların hizmetinde kullanan, zaviyelerinde padişahları kabul eden ve onlara nasihat veren şeyhler, bizim alâkamızı celb etmek için birçok vasıfları haizdirler. Hele onların daha fazla yarı göçebe Türkmenler arasında telkinatta bulunuşu, köylerde yaşayışı, toprak işleriyle meşgul gözükmesi ve benimsemek için dağdan ve bayırdan toprak açması bu alâkayı şiddetlendirmektedir.[35]

Daha sonra yukarıda adı geçen çalışmayı geliştirerek Osmanlı iskân politikasının esaslarını anlattığı bir dizi makale daha yayımlamıştır.[36] Bu araştırmalardan çıkan sonuca göre devlet memleket ve halkın menfaati için, işlenecek yeterli toprağın bulunmadığı yerlerdeki nüfus fazlasını veya verimsiz topraklar üzerinde tarımsal faaliyetlerde bulunan tarım işçisi nüfusu belli kurallar çerçevesinde çıkardığı sürgün hükümleriyle daha verimli yerlere göçürmüştür. Bunun yanında harap olan yerleri şenlendirmek ve mamur hale getirmek, asker sevkiyatını ve ticareti kolaylaştırmak maksadıyla yol boylarında köyler ve kasabalar kurmak gibi siyasî, ekonomik ve sosyal amaçlarla da bu usulü işletmiştir.

Bu kurulan yerleşim yerleri daha çok vakıf şeklinde organize edilmiştir. Amaç fethedilen yerlerin iskân ve imar işlerinin yerine getirilmesi olmuştur. Mesela yol boylarında ve köprü geçitlerinde belli vergi muafiyetleri mukabilinde görev yapan insanlar tarafından iskân edilen yerlere kamu hizmeti görüldüğü gerekçesiyle devlet vakıflar eliyle tahsisat tayin etmiştir.

Osmanlı Devleti'nde bir iskân ve imar metodu olarak vakıfların gördüğü fonksiyon şüphe yok ki çok büyük ve önemlidir. Fakat şehirlerin doğmasında ve gelişmesinde, sosyal ve ekonomik yaşamında da vakıfların payı çok yüksektir. Vakıf kanalıyla kurulan ve adına 'imaret sistemi' denilen tesisler/külliyeler şehrin maddî tanzimini ortaya çıkaran ünitelerdir. Bu tesisler sultanların veya sair büyük devlet adamlarının bağışlarıyla

---

[35] Barkan, agm., s. 285.

[36] Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", İ.Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası,* C. XI, Sayı: 1-4, İstanbul 1949-1950, s.524-569; C.XIII, Sayı:1-4, İstanbul 1951-1952, s.56-78; C. XV, Sayı:1-4, İstanbul 1953-1954, s.239-257.

oluşturulan vakıflar kanalıyla işletilmektedir. Fakat devlet eliyle veya devlet görevlileri tarafından kurulmuş bile olsa, idarî ve malî bakımdan özerktirler ve işleyişleri de özel bir statüye tâbidir. Bu işletmelerin geliri daha çok arazi vakıflarından aktarılmaktadır. Yani bir üniteye nerelerden, hangi gelirlerin geleceği daha baştan bellidir. Hakikaten bu usul ve uygulamalar uzun süre çok iyi işlemiş, temel kamu hizmetlerinin deruhte edilmesini sağlamış, dolayısıyla ülke refahının artmasını ve ekonomik ve sosyal hayatın canlanmasını temin etmiştir.

Barkan'ın vakıflarla ilgili önemli bir çalışması da Ekrem Hakkı Ayverdi ile beraber hazırladığı *İstanbul Vakıfları* adlı eseridir.[37] Üstad bu esere yazdığı önsözde, vakıflarla ilgili kayıtların bir toplumun sadece inanç yapısını değil, aynı zamanda ve belki daha ziyade sosyal ve ekonomik sistem ve ilişkilerini, örf, âdet ve aile yapılarını gösteren malzemeler olduğuna işaret etmektedir. Adı geçen eserde 2517 adet vakıf kaydının dökümü verilmiştir. Zamanına göre oldukça büyük bir kent olan İstanbul' da bu kadar vakıf faaliyet göstermiş, şehrin beledî ve medenî işleri bu kurumlar vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Ayrıca fethi takiben devam eden imar ve iskân politikasında vakıflar en önemli yeri işgal etmiş, şehrin yeni mimarisiyle bir 'kubbe ve minareler şehri' ismini almasını sağlamış, yeni kurulan mahallelerin temelini atmıştır.

4. BÜTÇELER

Osmanlı Devleti'nin malî tarihi içinde en az inceleme konusu yapılmış hususlardan birisi de bütçelerdir. Bir devletin ekonomik konjonktürünü izah etmek, geçirdiği buhranları açıklamak için 'hastanın nabzını yoklar gibi' devlet bütçelerini incelemek zaruridir. Ancak bir devletin muhasebe kayıtları ortaya çıkarılmak suretiyle o devletin gelir ve giderlerinin geçirdiği değişiklikler ölçülebilir. Bu bir anlamda devletin zenginliğinin de tesbiti anlamına gelir.

Barkan da ilk defa Osmanlı bütçelerine eğilerek ve çok sayıda bütçeyi aynen yayımlayarak Osmanlı maliye tarihi için malzeme hazırlamıştır. Yayımlanan ilk bütçeler kuşkusuz modern bütçelerin ihtiva ettiği malzemeleri içermemektedir. Bunlar daha çok merkezî devletin bazı masraf ve gelirlerini gösteren gelir-gider hesaplarıdır.

İlk yayımladığı bütçe 1527-1528 malî yılına aittir.[38] Bundan sonra sırasıyla 1547-1548[39], 1567-1568[40], 1660-1661[41] ve 1669-1670[42] malî yıl-

[37] Barkan-Ayverdi, İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli, İstanbul 1970.

[38] Barkan, "H. 933-934 (M. 1527-1528) Mali Yılına Ait Bir Bütçe Örneği", İ.Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası,* C. XV, Sayı:1-4, İstanbul 1953-1954, s. 251-329.

larına ait bütçeleri yayımlamıştır. Ayrıca aşağıda üzerinde durulacak olan muhasebe bilançoları da bu konuyla ilgili birinci derecede malzeme içermektedir.

Meseleyi Barkan'ın bütçelerin iktisadî ve malî tarih bakımından taşıdığı öneme dikkat çeken görüşleriyle bağlayalım:

> Bir devletin vergi sistemini, maliye idare ve teşkilatını, bütçesini, memur ve maaş rejimini, para politikasını, maruz kaldığı malî buhranların mahiyet ve nevini bilmeden o devletin tipini, siyasî ve içtimaî bünyesini, iktisadî varlığını, askerî gücünü öğrenmek ve tarihin belli başlı hadiselerini izah etmek kabil olamaz. Bu bakımdan, tarihî hadiselerin ilmî bir şekilde izahının imkân dâhiline girebilmesi için, tetkik mevzuu olan devrin malî müesseselerini ve vergi sistemlerini tarihî şartlar ve içtimaî-iktisadî muhit hususiyetleri ile birlikte mütalaa eden sistemli bir maliye tarihine ve bu tarihin devirlerini, problemlerini ve müesseselerini derinliğine inceleyen, malî buhranların sebep ve neticeleri üzerinde duran ilmî tetkiklere şiddetle ihtiyaç vardır. Böyle şümullü bir maliye tarihinin mevzuları arasında devlet "bütçe"lerinin veya devlete ait gelir ve masraf defterlerinin tetkiki işinin de mühim bir mevkii işgal edeceği tabiidir. Çünkü tetkik mevzuu devletin her türlü teşkilat ve faaliyetlerinin devlet masrafları arasında mutlaka bir yer almış olması ve muayyen bir ödenek şeklinde rakamla ifade edilmiş bulunması lâzım gelir. Ayrıca iktisadî ve siyasî buhranların, kıtlık, salgın hastalıklar veya harp halleri gibi fevkalade vaziyetlerin de devletin varidat ve masârif hesaplarına aksetmiş olmamalarına imkân yoktur.[43]

5. FİYAT HAREKETLERİ

Yukarıda üzerinde durulan hususlardan birisi Barkan'ın pür bir iktisatçı olmadığıdır. Ancak Barkan Türk tarihçilik paradigmasını iktisat tarihçiliğiyle değiştirmiştir. Bununla birlikte çalışmalarının bazısının pür iktisat tarihine tekabül etmediği söylenebilir. Fakat bir çalışması vardır ki, Bar-

---

[39] Barkan, "954-955 (1547-1548) Mali Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi", İ.Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. XIX, Sayı:1-4, İstanbul 1957-1958, s. 219-276.

[40] Barkan, "H. 974-975 (M. 1567-1568) Mali Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi", İ.Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. XIX, Sayı:1-4, İstanbul 1957-1958, s. 277-332.

[41] Barkan, "1070-1071 (1660-1661) Tarihli Osmanlı Bütçesi ve Bir Mukayese", İ.Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. XVII, Sayı:1-4, İstanbul 1955-1956, s. 304-347.

[42] Barkan, "1079-1080 (1669-1670) Mali Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi ve Ekleri", İ.Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. XVII, Sayı:1-4, İstanbul 1955-1956, s. 225-303.

[43] Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu "Bütçelerine Dair Notlar", İ.Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. XV, Sayı:1-4, İstanbul 1953-1954, s. 238.

kan'ın iktisat tarihi çalışmalarının zirvesi mesabesindedir. Bu çalışma *XVI. Asrın Başlarında Türkiye'de Fiyat Hareketleri* başlıklı makalesidir.[44] Hocamız bu makaleyi yazmadan önce VII. Türk Tarih Kongresi'nde tebliğ olarak sunmuş, sonra da geliştirerek makaleyi tahvil etmiştir. Bir sohbetimizde öğrencilerinden Yavuz Cezar bu makale için haklı olarak 'Barkan çalışmalarının şahikası' yakıştırmasında bulunmuş, hocanın bu makaleyi kaleme aldıktan sonra dünya çapında bir iktisat tarihçisi olmak noktasında rüştünü ispat ettiğini, hattâ yıllardır yaptığı çalışmaların sanki böyle bir çalışmanın altyapısını oluşturduğunu ifade etmiştir.

Osmanlı iktisadî-malî tarihi için büyük önem taşıyan fiyatlar ve para tarihiyle ilgili o zamana kadar hiçbir ciddi çalışma ya da tezin olmadığı görülmektedir. Belki bunlarla ilgili malzemenin el altında olmaması, para tarihi ve istatistik ile ilgili bilgilerin yetersiz oluşu fiyat hareketlerine ilişkin iddiaların olmayışının nedenlerindendir. Gerçekten Ömer Lütfi Barkan'ın cevabını aradığı sorulardan birisi, on altıncı yüzyılda dünyadaki nüfus ve fiyat hareketlerinin Osmanlı'ya bir etkisi olup olmadığı, olduysa nasıl bir etki olduğu sorusu olmuştu? Bu amaçla, daha 1942 yılında, bazı büyük şehirlerle ilgili eşya ve yiyecek fiyatları üzerinde çalışmalar yapmaya ve yayımlamaya başlamıştı.[45] Ayrıca bu konuya taalluk eden tereke defterleri[46] ve saray muhasebe defterleri[47] ile imaret kayıtlarında[48] yeralan verileri de bu gayeye dönük çabalar olarak ele almak gerekir. Yine malzeme fiyatları ve ücretler bakımından bir yazarın "bir ihmalin 23 yıl

---

[44] Barkan, 'XVI. Asrın Başlarında Türkiye'de Fiyat Hareketleri', *Belleten,* C. XXXIV, Sayı: 136, Ankara 1970, s. 557-697.

[45] Barkan, "XV. Asrın Sonunda Bazı Büyük Şehirlerde Eşya ve Yiyecek Fiyatlarının Tespit ve Teftişi Hususlarını Tanzim Eden Kanunlar", *Tarih Vesikaları Dergisi,* C. I, No: 5, İstanbul 1942 (Şubat), s. 326-340; C.II, No: 7, İstanbul 1942 (Haziran), s.15-40; C. II, No: 9, İstanbul 1942 (Ekim), s.168-177.

[46] Barkan, "Edirne Askerî Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659)", *Belgeler, Türk Tarih Belgeleri Dergisi,* C. III, No: 5-6, Ankara 196?, s. 1-479. (Bu sayı tamamen bu çalışmaya tahsis edilmiştir).

[47] Barkan, "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", *Belgeler, Türk Tarih Belgeleri Dergisi,* C. IX, No: 13, Ankara 1979, s.1-380. (Derginin bu sayısı tamamen bu çalışmaya tahsis edilmiştir.) Aynı konudaki diğer bir çalışmanın adresi şöyledir: "Saray Mutfağının 894-895 (1489-1490) Yılına Ait Muhasebe Bilançosu", İ.Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası,* C. XXIII, No: 1-2, İstanbul 1962-63, s. 380-398.

[48] Barkan, "Türkiye Şehirlerinin Teşekkül ve İnkişafı Bakımından Osmanlı İmparatorluğu'nda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar", İ.Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası,* C. XXIII, No: 1-2, İstanbul 1962-63, s. 239-296; bu konudaki diğer belli başlı çalışmaları şunlardır: "Edirne ve Civarındaki Bazı İmaret Tesislerinin Yıllık Muhasebe Bilançoları", *Belgeler, Türk Tarih Belgeleri Dergisi,* C. I, No: 2, Ankara 1964, s. 235-377; "Fatih Camii ve İmareti Tesislerinin 1489-1490 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları", İ.Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası,* C. XXIII, No: 1-2, İstanbul 1962-63, s. 297-341; "Ayasofya Camii ve Eyüp Türbesinin 1489-1491 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları", İ.Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası,* C. XXIII, No: 1-2, İstanbul 1962-63, s. 342-379.

beklettiği şaheser"[49] olarak nitelediği *Süleymaniye Camii* emsalsiz bir eserdir.[50] Bütün bunlar Osmanlı Devleti'nin iktisadî-malî tarihini daha iyi anlayabilmek için ihtiyaç duyulan fiyat tarihi malzemelerinin hazırlanması olarak değerlendirilmelidir.

Barkan'ın fiyat tarihi araştırmalarına yoğun olarak eğilmesinin bir sebebi de, kendisinin çalışma sahası ve tarzından çok etkilendiğini belirttiğimiz Braudel'in meşhur eseri *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'nın yayımlanması olmuştur. Barkan bir anlamda Braudel'in arkasından gittiğini, izini takip ettiğini aşağıdaki satırlarda dile getirmiştir:

> Prof. F. Braudel'in *La Mediterranee et le Monde Mediterraneen*, Vol. I, p. 470 (Paris, 1966), isimli eserinde, XVI. asrın ikinci yarısında Avrupa'da hüküm sürmüş olan büyük fiyat artışlarının Türkiye'ye de sirayet etmiş olduğunun bir delili olarak neşredilmiştir. Müellif, bu vesile ile, benzeri araştırmaların Akdeniz bölgesindeki fiyat hareketlerinin genel karakteri hakkında daha sarih ve kat'î bir fikir edinmemize yarayacak seriler halindeki fiyat rakamlarının günün birinde ortaya çıkarılabileceği ümidini izhar etmişti. Araştırmalarımızın bugün burada açıkladığımız neticeleri ile bu ümitlerin (kısmen de olsa) halen tahakkuk yolunda olduğunu gösterebilmiş olmaktan büyük bir zevk duymaktayız. Bundan sonraki yayınlarımız, Türkiye Fiyat Tarihi için yapmakta olduğumuz hazırlık çalışmalarının ve denemelerin çeşitli yönlerini ve Türk arşivlerinin bu alanda mevcut vesika koleksiyonlarının mahiyet ve kıymetini ortaya koymaya gayret edecektir.[51]

XVI. yüzyılın ikinci yarısındaki fiyat artışlarının Osmanlı iktisadî-malî tarihi üzerindeki tesirlerinin neler olduğuyla ilgili tahminlerimiz, devletin zayıflaması, krizler, sanayileşememe vs. bugün bile tartıştığımız son derece önemli soruların cevaplanmasına sağladığı katkılar dolayısıyla büyük önem arzetmektedir. Zira üzerinde durduğumuz bu çalışma neticesinde Barkan önemli sonuçlara ulaşmış, daha önemlisi bunları olağanüstü bir üslup ve yöntem içerisinde yorumlamıştır.

---

[49] Osman Öndeş, "Yeri Doldurulamayacak Büyük İlim Adamımız Ord. Prof. Lütfi Barkan'ın Ardından", *Yıllarboyu Tarih,* Sayı: 10, Ekim-1979, s. 34-35.

[50] Barkan, *Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı (1550-1557)*, C. I, Ankara 1972, C. II, Ankara 1979, Türk Tarih Kurumu Yayınları (Ne yazık ki Barkan bu eserin ancak birinci cildini görebilmiştir).

[51] Barkan, *Türkiye'de Fiyat Hareketleri...*, s. 561.



6. OSMANLI DÜZENİ/SİSTEMİ

Barkan yaptığı çalışmalarda spesifik alanları ve çoğu kere mikro ölçekli olarak ele almıştır. Ancak bu bir zaruretten kaynaklanmıştır. Makro ölçeğe ulaşmak, Osmanlı'nın geneline ilişkin bir şeyler söylemek için oldukça fazla malzemeye ihtiyaç bulunmaktadır. Üstad bir taraftan bu mikro çalışmaları yaparken, diğer taraftan da genellemelere gitmiştir.[52] Bu konular arasında Osmanlı Devleti'nin laikliği, Osmanlı feodalitesi, Tanzimat ve Osmanlı düzeninin bozulması gibi hassas ve tartışmalı konulara da çalışmaları arasında yer vermiştir.

Osmanlı hukukunun laik karakterine dikkat çeken Barkan, daha arazi rejimiyle ilgili ilk çalışmalarından itibaren Osmanlı Devleti'nin ikili bir hukuk yapısı içinde olduğunu, bir taraftan şer'î hukuk, diğer taraftan örfî hukukun birarada bulunduğunu belirtmiştir. Kanunlar kitabının başına yazdığı uzun girişte bu meseleye verdiği büyük önemi göstermiştir. Burada Osmanlı İmparatorluğu teşkilat ve müesseselerinin şer'îliği meselesini tartışmış, açık bir hukuk ikiliğinden, özellikle örfî hukukun hayata hâkim oluşundan bahsetmiştir. Özellikle kamu hukuku alanında, ceza hukuku ve malî hukuk alanlarında şer'î hukukun tesirinin azaldığı, örfî hukukun daha baskın hale geldiğini vurgulamıştır.[53]

Bir başka konu, özellikle 1960'ları takibeden ve ideolojilerin güçlü olduğu yıllarda aydınların çokça tartıştıkları feodalite meselesidir. Osmanlı Devleti'nin feodal olup olmaması meselesi adeta bir ilim adamının kampını tayin etmiştir. Aşağıdaki satırlarda üzerinde duracağımız bu konudaki yaklaşımı Barkan'ın en fazla eleştiri aldığı konulardan biri olmuştur. Buna rağmen Barkan bu konudaki görüşlerini açıklamış, Osmanlı timarı ile feodal düzen arasında belli benzeşimler olmakla beraber ikisinin birbirinden çok farklı olduğunu, Osmanlı'nın feodal olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.[54] Aynı şekilde Osmanlı'da servajın varlığı meselesini de tartışmış, Osmanlı'nın da bir şekilde tâbi olduğu İslâm hukukunun derebeyliğe, dolayısıyla servaj sisteminin oluşmasına mâni olduğunu ifade etmiştir. Bu arada istisnaları da zikretmekten geri kalmamış, örneğin ortakçı kulların Batı feodalitesindeki serfe yakın durumunu tasvir etmiştir.[55]

---

[52] Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunun İktisadî Yapısı", *Barış Dünyası,* İstanbul Sayı: 17, Ekim-1963, s. 461-467; Sayı: 19, Aralık-1963, s. 602-608.

[53] Barkan, *Kanunlar*, s. XVI-XX.

[54] Barkan, "'Feodal' Düzen ve Osmanlı Timarı", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri,* (Hacettepe Üniversitesi), Ankara 1973, s. 1-32.

[55] Barkan, "Türkiye'de Servaj var mıydı?", *Belleten*, C. XX, Sayı: 78, Ankara 1956, s.237-246.

Üzerinde durulan konulardan birisi de Tanzimat meselesidir. Barkan'a göre Tanzimat zoraki bir dayatma olarak yorumlanamaz. Tanzimat'ın ilânında haricî gelişmelerin rolünü inkâr etmemekle beraber, asıl devletin bünyesinde meydana gelen değişiklikler ve iktisadî şartlardaki farklılaşmalar gibi dahilî nedenlerin etkisinin daha müessir olduğunu söyler.[56]

BARKAN'IN İLMÎ MİRASI VE AKADEMİK TESİRİ

Barkan 1979 yılında aramızdan ayrıldığında bize, hepsi de orijinal, kendi alanlarında öncü ve bilimsel değeri yurtiçinde ve yurtdışında kabul edilmiş, hacmi binlerce sayfayı bulan çalışmalarını miras bırakmıştır. Bu mirasın önemi, bugün bile ülkemiz ve hattâ komşularımızın karşı karşıya kaldığı sorunlarda çözüm aranacak yer olmasından kaynaklanmıştır. Bu miras ülkemizde ekonomik ve toplumsal tarih konusunda ilk ışığı yakan kaynak olmuş, bugüne kadar önümüzü aydınlatmaya devam etmiştir.

Barkan'ın akademik çalışmaları çerçevesinde atlanmaması gereken önemli bir nokta, büyük emeklerle kurduğu ve sözünü ettiğimiz şaheserlerin ortaya çıkmasında büyük önemi olan Türk İktisat Tarihi Enstitüsü üzerinde durulması gerekir. Enstitü 12 Temmuz 1955 tarihinde kuruldu. Tabiatıyla ilk müdürü de enstitünün kurucusu olan Barkan oldu. Aslında enstitü Rockefeller Vakfı'nın Osmanlı sayımları üzerine yapılacak bir araştırmayı finanse etmek istemesi ve bu araştırmanın resmî bir kurum tarafından yürütülmesi fikrinden doğmuştur. Enstitünün kuruluş amacı Türk tarihiyle ilgili iktisadî, malî ve sosyal konularda araştırma yapmaktır. Ayrıca diğer bir hedefi de Türk İktisat Tarihi ile ilgili vesikaların, yazmaların, yerli ve yabancı basılı eserlerin asıllarını veya mikrofilmlerini temin ederek bir İktisat Tarihi müzesi kurmaktır.[57]

Enstitü bilindiği gibi kuruluş amaçları doğrultusunda faaliyet göstermiş, ilk yıllarında Osmanlı Tapu-Tahrir Defterleri'nin tetkik edilmesi ve Süleymaniye Camii ve İmaret İnşaatı konuları araştırılmıştır. Ayrıca çok sayıda tahrir defteri ve sair arşiv malzemesinin mikrofilmi bir araya getirilmek suretiyle bir enstitü arşivi ve yine titiz uğraşılar sonucunda bir ihtisas kütüphanesi oluşturulmuştur.

Barkan vefat ettiğinde, onun kaybının ne anlama geldiğine ilişkin bir kaç yazı yayımlandı.[58] Bunlar arasında biri vardı ki, Barkan'ın ölümünün

---

[56] Barkan, Tanzimat Tetkikleri, s. 288 vd.

[57] 12 Temmuz 1955 tarihli *Türk İktisat Tarihi Enstitüsü Yönetmeliği.*

[58] Ali Gevgilli, "Osmanlı Sırları ve Prof. Barkan", *Milliyet*, 28. 8. 1979; Murat Çizakça, "Bir Büyük Hocayı Yitirdik", *Cumhuriyet*, 31. 8. 1979; Hüsamettin Çelebi, "Bir Bilgininin Kaybı Üzerine", *Günaydın*, 4. 9. 1979; Uluğ İğdemir, "Osmanlı Dünyası ve Yitirdiğimiz Bilgin Barkan", *Milliyet*, 12. 9. 1979; Lütfi Güçer, "Barkan ile Aydınlanan Tarih", *Milliyet*, 30. 9. 1979;

gerçekten büyük bir kayıp olduğunun altını çiziyor, ancak sevinilecek bir nokta olarak onun oluşturduğu ekol ve bu okulu devam ettirecek yetişmiş takipçilerinin/öğrencilerinin varlığına dikkat çekiyordu.[59] Gerçekten Barkan ekip çalışmasını öne çıkarmak suretiyle beraberinde çok sayıda yetkin ismin yetişmesine de katkıda bulunmuştur. Bugün bazılarının aramızda olmadığı, bazılarının da belli zamanlarda çalıştıkları tilmizleri arasında şu isimleri zikredebiliriz: Cengiz Orhonlu, Enver Meriçli, Mehmet Genç, Mübahat Kütükoğlu, Halil Sahillioğlu, İsmail Eren, Stanford Shaw, Hüseyin Özdeğer, Süreyya Faruki, Ahmet Bican Ercilasun, Murat Çizakça, Yavuz Cezar, Tevfik Güran, Ahmet Tabakoğlu... Bugün bu isimler, başta iktisat tarihi olmak üzere, her biri kendi alanlarında önemli çalışmalara imza atmış bulunmaktadırlar.

Barkan yaptıkları ve yapmadıkları, yazdıkları ve yazmadıklarıyla da hem hayattayken, hem de ölümünden sonra önemli tartışmalar başlatmıştır. Bunların merkezinde ise tarihçilik, Türk-Osmanlı tarihçiliği, Osmanlı sistemi gibi belli başlı konular yeralmıştır. Barkan sonrasında Türk-Osmanlı tarihçiliği üzerinde çalışan, yazan ve konuşanların genel olarak belirttiklerine göre üç tür tarihçilik yapılmıştır. Bunlar Türkçü/milliyetçi tarihçilik, materyalist tarihçilik ve ATÜT'çülüktür. Aslında bu konuda çok farklı tasnifler vardır,[60] ama genel kabul gören yaklaşım budur.

Yine daha özel olarak Osmanlı tarihinin nasıl yazılacağı konusunda da farklı yaklaşımlar ortaya çıkmış ve bu yaklaşımlar içinde Barkan'ın Osmanlı'yı ele alış biçimi bu tasnifler içindeki bir kategoriyi teşkil etmiştir. Bu yaklaşımlardan biri Zafer Toprak'a aittir. Toprak'a göre Osmanlı tarihi iki ana dönemde ele alınabilir. Burada kritik eşik Batı ile bütünleşme tarihidir. Bu bütünleşme/eklemlenmenin tarihi konusunda görüş birliği yoktur. Barkan ve İnalcık, daha çok Braudel'in de tesiriyle, 16. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan 'fiyat devrimi'nin Osmanlı tarihi ve ekonomisi için bir kırılma yarattığı görüşündedirler. İkinci bir grubu 'dünya ekonomi' görüşünü benimseyenler ortaya atmıştır ki, bunlar daha çok Immanuel Wallerstein'dan etkilenmişlerdir. Bunlara göre sözü edilen entegras-

---

Muzaffer Erdost, "Yitirdiğimiz İktisat Tarihçisi Ömer Lütfi Barkan", *Yeni Ülke*, Sayı: 9, (Ekim-Aralık) 1979, s.262-270; Ünal Nalbantoğlu, "Barkan'ın Ardından", *Okul Defteri*, No: 4, (Eylül) 1979, s. 36-37; Osman Öndeş, "Yeri Doldurulamayacak Büyük İlim Adamımız Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan'ın Ardından", *Yıllarboyu Tarih*, Sayı: 10, (Ekim) 1979, s. 34-35; Aydın Yalçın, "Prof. Ömer Lütfi Barkan'ın Anısına", *Yeni Forum*, No: 2, (7 Ekim 1979, s. 22)

[59] Çizakça, a.g.m.

[60] Mesela Enver Ziya Karal böyle bir tasnif yapmıştır. Ona göre tarihçiliğimiz dört aşamada bugünkü durumuna ulaşmıştır: Tanzimat'a kadar dinsel tarih anlayışı, Tanzimat dönemi boyunca hanedan tarihçiliği, İkinci Meşrutiyet'te ırkçı tarih anlayışı ve Cumhuriyet döneminde ulusal tarihçilik; *Felsefe Kurum Seminerleri (Türkiye'de Tarih Eğitimi)*, Ankara 1977, s. 255 vd.

yonun tarihi 18. yüzyıl olarak verilmelidir. Üçüncü grubu ise Sanayi Devrimi sonrasında, başta İngiltere olmak üzere Avrupa mallarının Osmanlı ülkelerini teslim almaya başlamasıyla doğan bir süreç olarak ele alanlar oluşturmuştur.[61]

Huricihan İslamoğlu da yaptığı tasnifte, Batı dışı tarih yazımlarında takibedilen üç yolun olduğunu ifade etmiştir. Bunların birincisi, farklılıklarına vurgu yapılarak Batı tarihi karşısında Doğu'nun tarihini öne çıkaran ve ATÜT çerçevesinde gelişen yoldur. İkincisi geleneksel yöntem diye adlandırılan ve Barkan'ın da içinde bulunduğu tarihçilerin tuttuğu yoldur. Bu kulvardakilerin özelliği olarak savunmacı bir tarih yazdıkları ileri sürülmüştür. Üçüncü bir yöntem ise adı geçen yazarın önerdiği 'mukayeseli tarih yazımı'dır. Yazara göre bu yöntem içinde ideolojik kavramsallaştırmalar içermeyen tek yoldur.[62]

Aslında burada Barkan'ın durduğu yerin doğru tespit edilmediği görülmektedir. Zira onun bütün çalışmaları ve iyi bir tarihçi oluşu konusundaki ortak kabulün kaynağında, yazdıklarının bugüne kadar yazılanlardan farklı şeyler olması ile ideolojiden uzak kalışı yatmaktadır. Salih Özbaran bu konudaki görüşünü yine bir Barkan alıntısıyla pekiştirir: "Bu gibi tezatlara düşmemek için, yeterli bilgilere sahip olmadan hazır yapılmış ideolojik modellerle oynamaktan ve olayları doktrin uğruna bir takım dar kalıplar içine zorla sokmağa çalışmak gayretinden vazgeçerek, daha fazla vak'a toplayarak çalışmak ve müşahhas tarihî realiteye kadar inmek zarureti vardır."[63]

XX. yüzyılın en büyük tarihçilerinden biri, belki de birincisi sayılabilecek Fernand Braudel –ki Barkan gibi o da 1902 doğumludur– ünlü eseri *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'nın önsözünde Barkan'a yaptıkları ve yazdıkları için teşekkür etmiştir. Fakat ilginç olan bu teşekkürün eserin ilk yayımlandığı 1949 yılındaki ilk baskısında değil de, 1963'te yayımlanan ikinci baskısında yeralmış olmasıdır. Gerçekten büyük tarihçi kitabının birinci baskısı ile ikinci baskısı arasında geçen yaklaşık on beş yıllık zaman içinde, kitabının doğrudan ilgi alanına girebilecek muazzam ölçüde yayımlanmış ve yayımlanmamış kitap ve incelemelere dikkat çekmiş, bu çalışmaları ortaya koyan onlarca farklı ülkeden onlarca farklı tarihçinin başına da Barkan'ı yerleştirmiştir. Fakat eserinin üçüncü baskısının yapıldığı 1976 yılında yazdığı önsözde bir kaygısına da işaret etmiştir: "Türk

[61] Zafer Toprak, *Türkiye Tarihi*, C. 3, İstanbul 1997, s. 221 vd.

[62] Huricihan İslamoğlu-İnan, "Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet: Mukayeseli Tarih Yazımı İçin Bir Öneri", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e (Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar)*, İstanbul 1988, s. 1 vd.

[63] Salih Özbaran, *Tarih ve Öğretimi*, İstanbul 1992, s. 73 vd.

arşivlerinin zenginlikleri yavaş yavaş açığa çıkmaktadırlar, ama bana göre çok fazla yavaş."[64]

Şerif Mardin, modern Türk tarihçiliğinin inşasında, biraz da esprili bir şekilde, iki buçuk tarihçinin olduğunu ifade etmektedir. Bunlar Fuat Köprülü, Ömer Lütfi Barkan ve Halil İnalcık'tır. Buçuk derken Mardin Köprülü çalışmalarının çok kıymetli olmakla beraber derinliğinin sınırlılığına dikkat çekmektedir. Mardin'e göre bu yeni tarih inşasını Köprülü başlatmış, Barkan ilerletmiş ve İnalcık zirveye çıkarmıştır. Ona göre Barkan, acaba Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisadi yapısı bize Osmanlı'nın tümü hakkında, gelişimi hakkında, baştan sona geçirdikleri hakkında bir fikir verebilir mi, bu iktisadî arkaplana bakarak bir padişahlar tarihi olarak ortaya çıkan Osmanlı tarihinde görmediğimiz bir şeyler görebilir miyiz, sorusuna cevap aramış, önemli ipuçları yakalamış ve böylece modern Türk tarihçiliğinde önemli bir adım atılmıştır.[65]

Mehmet Genç bir değerlendirmesinde Türk tarihçiliğinin eksikliklerini beş madde altında özetlemektedir. Bunlardan birincisi, tarihçiliğimizin kendisini millî sınırlar içine hapsetmesidir. Gerçekten Türk tarihini yarım binyıl boyunca bir çok şeyi paylaştığımız Irak, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Yunanistan, Bulgaristan, Yugoslavya, Romanya gibi Osmanlı ülkesi sayılabilecek millet ve ülkelerin tarihinden yalıtarak anlamak mümkün değildir. Dolayısıyla mekân bakımından daha geniş bir alanın tarihini yapmak gereği ortadadır. Bu aslında zaman olarak da daha geniş bir zaman dilimini esas almayı gerektirir. Tabiatıyla Osmanlı tarihini anlamak, eski Türk tarihi ve İslâm tarihini de denkleme katmayı gerekli kılmaktadır. Üçüncü eksiklik muhtevayla ilgilidir. Dünyada çağdaş tarihçilik bilim tarihi, teknoloji tarihi, nüfus tarihi, hukuksal ve toplumsal tarih yardımıyla yapılmaktadır. Oysa bizde bu husus eksikliğini devam ettirmektedir. Yine bir önceki hususla bağlantılı olarak tarih çalışmalarında diğer sosyal bilimlere karşı bir kapalılık sürdürülmektedir. Son bir eksiklik ise bütün sosyal bilimler için de geçerli olan kurumsal çerçeve eksikliğidir.[66]

Genç, yukarıdaki eksiklikleri sıraladıktan sonra, Köprülü ve Barkan'ın açtıkları çığırın önemine değinmekte, özellikle Barkan'ın öncü vasfına vurgu yaparak çağdaş tarihçiliğimiz içindeki müstesna yerine işaret etmektedir. Zira Barkan sosyal tarih ve tarihî demografi alanında yaptığı

---

[64] Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, C. I, (Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1989, s. XX-XXII.

[65] Şerif Mardin, *Dünyada ve Türkiye'de Modern Tarihçilik*, İstanbul 1999. Bu metin Mardin'in Bilim Sanat Vakfı tarafından düzenlenen 'Osmanlı Konferansları/Konuşmaları' başlıklı bilimsel faaliyet çerçevesinde yaptığı 4.12.1999 tarihli konuşma metnidir.

[66] Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul 2000, s.356-357.

çalışma ve yayınlarla Türkiye'de yapılan tarih araştırmalarının metodunu değiştirmiş, onu geleneksel biçiminden kurtarmıştır. Hele hele iktisat tarihi alanında verdiği eserlerle bağımsız bir iktisat tarihi disiplininin doğmasını sağlamıştır ki, bu Türk tarihçiliğini çağdaş dünya tarihçiliğine yaklaştıran, onun içinde belli bir konum edinmesini temin eden önemli bir gelişme olmuştur.[67]

En ciddi Barkan eleştirisini gerçekleştiren Halil Berktay, milliyetçi tarihçiliğin öncüleri arasında başta Akçura olmak üzere bazı isimleri zikreder, ancak bu akımın bilinçli bir temsilcisi olarak Köprülü'yü öne çıkarır ve bunun geniş geniş izahını yapar. Barkan'a önemli ve geniş yer ayırdığı değerlendirmelerinde üstadı 'Osmanlıcı', 'biz bize benzerizci' ve 'antiteorik' olarak nitelendirmiştir. Bir anlamda, Barkan'ı Ranke'yi taklit etmekle eleştiren Berktay açıklamalarında inanılmaz bir çelişkiye düşmüştür.[68] Berktay'ın: "...1945 sonrasındaki akademik öğretiye, Köprülü'nün göreli genişliği değil, Barkan'ın darlığı damgasını vurdu. Dikkat edilirse, Köprülü'nün sosyoloji ve ekonomiyle ilgilenmelerini istediği tarihçilere Barkan bu alanları adeta yasaklıyor..."[69] diye aktardığımız görüşü üzerinde bizzat Barkan'ın açıklamaları olmuştur. Bu açıklamaların bir kısmı yukarıda özetlenmiş, çok azı da aynen aktarılmıştır.

"Siyasi şahsiyetler ve vekayi arkasında onları hazırlayan içtimaî sebepleri aramak lazımdır"[70], "Kanaatimizce... tafsilatlı bir sanat tarihi, kültür ve tefekkür tarihi ve bilhassa içtimaî meselelerin ve iktisadî teşkilatın tarihi olarak okutulacak bir tarih dersi, bugünkü programlarda sosyoloji ve filozofi dersleriyle elde edilmek istenilen neticeleri çok daha müessir bir şekilde bu derslerin yerine kaim olabilir"[71] ve "Bu konferansta dinleyicilerimize iktisadi ve içtimaî tarih tetkikleri için ehemmiyeti gün geçtikçe daha fazla artmakta olan hususî bir grup malzeme mevcudu bakımından Türk arşivlerinin imkânları ve bu imkânlara dayanılarak yapılan etüdler hakkında bir fikir vermeğe çalışacağız"[72] türünden bir çok satırın sahibi olan birisi için, yine Annales ekolü üzerinde yürüdüğü konusunda fikir birliği bulunan bir tarihçi için, hele hele bu ülkede üniversiter an-

---

[67] Genç, age., s.353.

[68] Halil Berktay, *Türkiye Tarihi 1* (Osmanlı Devleti'ne Kadar Türkler), İstanbul 1987, s. 58. Aynı konuda benzer ve farklı bilgiler için yazarın *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuad Köprülü*, İstanbul 1983, isimli eserine müracaat edilebilir.

[69] Berktay, *Türkiye Tarihi 1*, s. 58.

[70] Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, s. 280.

[71] Barkan, "Tarih Öğretimi", *II. Maarif Şurası*, Ankara 1943, s. 241-242.

[72] Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Tarihinde Yeni Görüş ve Buluşlar", *Atina Konferansları*, İstanbul 1953, s. 86.

lamda iktisat tarihinin kurucusu olan biri için Berktay'ın söylediği sözlerin taşıdığı çelişkiyi tekrar etmenin anlamsızlığı açıktır.

Berktay, Barkan'ın materyalizmi terk ettiğini, kendi deyişiyle 'her şeyimizin orijinalliği' yaklaşımının bir saplantı olduğunu, Kemalizm'in aydınlanmacılığına ters düştüğünü, Osmanlı hayranlığı uyandırmaya çalıştığını, hattâ onun bütün yaşamını Osmanlı toplumunun feodal olmadığı tezini ispata harcadığını üstüne basarak ifade etmiştir.[73]

Berktay, Barkan ile ilgili yaptığı eleştirilerin bir benzerini Halil İnalcık için yapmıştır. Onun da feodalizm yaklaşımını ihmal ettiğini, ancak yine de Barkan'dan farklı olarak eserlerini geniş bir alana yaydığı için bize genel fikirler verebildiğini, fakat bunun yine de düşüncelerindeki zaaf ve tutarsızlığı gidermediğini iddia etmiştir.[74]

Berktay, Barkan hattı ile ATÜT'çüler arasında da çok büyük ayırım yapmamaktadır. Özellikle feodalizm bakımından Osmanlı'ya yaklaşımlarının aynı olduğunu, hattâ ATÜT'çülerin tezlerinin kaynağının bizzat Barkan'ın yaklaşımları üzerine bina edildiğini söylemektedir.[75]

Fakat yıllar sonra yazdıkları ve söylediklerine gözatıldığında Berktay'ın görüşlerinde de bir takım değişmelerin olduğu, köprünün altından çok suların aktığı görülmektedir. Osmanlı'nın feodalliği yaklaşımı konusundaki tutumunun yumuşadığı, bir özeleştiri yaptığı farkedilmektedir. Görüşlerini tarihçiler, hattâ bütün sosyal bilimciler için anahtar bir ilke sayılabilecek bir önermeyle özetliyor: "...Osmanlı fief (timar) sisteminin Avrupa feodalizminden hiç farkı olmadığı gibi bir saçmalığı hiçbir yerde savunmadım. Çünkü ikincisi, benzersizleştirme tuzağından kaçarken aynılaştırma tuzağına düşmenin mümkün, fakat bunların ikisinin de kötü tarihçilik olduğunun (sanıyorum) farkındayım..."[76]

Fransız Anadolu Araştırmaları Merkezi'nin daha Barkan'ın sağlığında çıkarmayı planladığı armağan kitabına Türkologların verdikleri yazıların hocanın anısına saygıya dönüşeceğini bilemezlerdi. Bu armağan kitabının girişinde Robert Mantran, Barkan'ın bilim adamı olarak, insan olarak değerini anlatmıştır. Mantran'ın tasnifine göre hocanın 1937-1941 yılları arasındaki çalışmaları esasen sonraki çalışmalarının habercisi niteliğindedir. 1942'yi takibeden ilk yıllardaki kitap ve makalelerde analizlerin derinleştiği ve belgelerin kantitatif açıdan fazlalaştığına dikkat çeker. Emekliliğinden önceki çalışmaları ise daha kuramsal olmaya başladı. Mantran

[73] Berktay, *Türkiye Tarihi 1*, s. 58-59, 118-119.
[74] Berktay, *Türkiye Tarihi 1*, s. 122.
[75] Berktay, *Türkiye Tarihi 1*, s. 123-124.
[76] Berktay, "Dünyada ve Türkiye'de Tarihçiliğin Durumu ve 'Dilinin Evrenselleşmesi' Üzerine Düşünceler", *Tarih Öğretimi ve Ders Kitapları*, (Haz: Salih Özbaran), İzmir 1998, s. 89-90.

üstadla ilgili kanaatlerini bir özet cümleyle bağlamaktadır: "Barkan, çağdaş Türkologlar için hem insan olarak, hem de bilim adamı olarak yeri doldurulamaz birisi idi."[77]

Sonuç

Ömer Lütfi Barkan yetmiş yedi yıllık ömrünün aklının erdiği kısmını okumak ve yazmakla geçirdi. Felsefe okudu, iktisat ve tarihe merak sardı. Yurt dışına çıkarak dünya tarihçiliğinin yaşayan öncülerinin derslerini takip etti. İktisat tarihini keşfetti. Türkiye'de akademik anlamda ve müstakil bir iktisat tarihi disiplinini hayata geçirdi. Bize binlerce sayfayı bulan kitap ve makaleleri yanında ilmî bir metodoloji miras bıraktı. Bunlarla nasıl tarih yazılacağını öğretti. Bıraktığı miras bundan ibaret değildi elbette. Üniversite hocalığının ne olup ne olmadığını tavır ve davranışlarıyla, günlük ve geçici fikir ve olaylara karşı duruşuyla ve özellikle ilimden, ama sadece ilimden yana oluşuyla ortaya koydu ve bunu bize miras bıraktı.

Kuşkusuz o da birilerinden etkilenmişti. Ama taklit etmek yerine yenisini üretmeyi başardı. Osmanlı-Türk tarihinin en müşkil konularına el attı. Tarih malzemesinin işlenebilmesi için bir mutfağın ve bu mutfağın çalışanlarının olması gerektiğine inandı ve bir tarih mutfağı oluşturdu. Yetkin isimleri çevresinde toplamayı, sevk ve idare etmeyi, kolektif çalışma yapmayı kotardı. Geçmişle hal arasındaki ince çizginin üzerinde durmasını bildi; ne geçmişe takılıp kaldı, ne de popülizme prim verdi. Bir ayağıyla geçmişe bastı, diğer ayağını ileri attı.

İktisat tarihi alanında öncü çalışmalar yaptı, eserler verdi. Ve bütün bunları, şimdi kullanılan ileri teknolojiden yararlanma imkânını yakalayamadan, göremeden yaptı. Kendisinden sonra bu alandaki bilimsel gayretler ve üretim arttı. Ancak çoğu konuda Barkan hâlâ aşılamadı. Belki de ağırlıklı bilimsel etkisi iktisatçılardan çok tarihçiler üzerinde oldu. Onları ekonomik ve sosyal tarihe sevketti.

Yine şüphe yok ki, Barkan da her insan gibi hata ve yanlışlar yaptı. Ama bütün bunlar için asla sövülmeyi haketmedi. Aksine Türk tarihine ve bilimine yaptığı katkılar dolayısıyla fazlasıyla şükran ve minneti haketti. Zira kendisini Türk tarihçiliğinin mevcut sınırları ve rutin konularıyla kısıtlamadı. Ufuk açtı. Nihayet uluslararası bilim camiasında haketiği yeri almasını bildi.

---

[77] Robert Mantran, "In Memoriam", *Memorial Ömer Lütfi Barkan*, Paris 1980, s.VII-IX.

PROFESÖR NUSRET HIZIR

Necati Öner*

Prof. Nusret Hızır 1899'da İstanbul'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini bu şehirde, yüksek öğrenimini Almanya'da yaptı. Almanya'da kaldığı uzun yıllar içerisinde, fizik, matematik ve felsefe öğrenimi gördü. 1930'lu yılların sonlarında Türkiye'ye döndüğünde, o zamanın İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde ders veren Reichenbach'ın asistanlığını yaptı ve derslerini tercüme etti. 1942'de Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne felsefe doçenti olarak atandı. 1954'te Profesörlüğe yükseltildi. 1960 devriminde meşhur 147'ler içinde üniversiteden uzaklaştırıldı. 1962'de görevine döndü. 1963'te bir dönem, Paris'te Ecole Normale Superieure'de felsefe dersleri verdi. 1968'de emekliye ayrıldı. Emeklilik döneminde, SBF Basın Yayın Yüksekokulu'nda, Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde, Hacettepe Üniversitesi'nde ve kendi evinde mantık ve felsefe dersleri verdi. 8 Mart 1990'da Ankara'da vefat etti.

Prof. Hızır'ın üç telif, üç tercüme eseri vardır. Telif eserleri çeşitli yayın organlarında yayımlanan yazıları ile konuşmaları ve tartışmalarından oluşur. Sağlığında *Felsefe Yazıları* adlı kitap 1976'da yayımlanmıştır. Diğer iki eseri: *Bilimin Işığında Felsefe* 1985'te, *Geride Kalanlar* 1987'de yayımlanmıştır. Son iki eseri; bazı dersleri, konuşmaları, notları, bazı yazıları, öğrencisi ve asistanı olan Füsun Akatlı tarafından büyük bir vefa örneği olarak toplanıp bastırılmıştır.

---

* Prof. Dr. Necati Öner, Türk Felsefe Derneği Başkanı.

Çevirileri: Leibniz'den *Metafizik Düşünceler*, Nietzsche'den *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe* ve Erasmus'tan *Deliliğe Methiye*'dir. Prof. Nusret Hızır, Batı kültürünü çok iyi bilirdi. Yalnız öğrenim gördüğü alanlarda değil Batı sanatı (özellikle müzik) ve edebiyatına, o alanların uzmanları ile tartışabilecek ölçüde vukufu vardı. Almanca ve Fransızca'yı çok iyi bilirdi. İngilizce'yi iyi bilmem derdi ama Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde İngilizce felsefe dersleri verirdi.

1946-1949 yılları arasında Prof. Hızır'ın öğrencisi oldum. Hoca-öğrenci münasebetimiz vefatına kadar devam etti. Meslek çalışmalarımda sıkıştığımda ona başvururdum. Büyük bir ilgi ile yardımlarını esirgemezdi. Doktora ve doçentlik jürilerimde üye olarak bulundu. Kendisini çok sever ve sayardım.

Hocalığının şu özellikleri vardı: Çok iyi ders anlatırdı. En soyut ve karmaşık konuları öğrencilerin anlayacağı bir tarzda açık ve seçik olarak ifade ederdi. Bu onun hem ifade kabiliyetinin üstünlüğünü hem de ele aldığı konuya hâkimiyetini gösterir. Derslerde ders dışı konulara girmezdi. Bu konuda en düzenli hocamızdı. Öğrencilerine arkadaş gibi davranırdı. Ders dışında onlarla sohbet eder, şakalaşırdı. Çok sevecen bir kişiliği vardı. Sınavda bir öğrenci başarı gösterince çok sevinir ve bu duygusunu belli ederdi.

Felsefe Anlayışı

Prof. Hızır felsefe görüşü itibariyle Viyana Çevresi filozoflarına yakındır. Bu Çevre 1922'de Viyana'da kurulmuş 1938'e kadar devam etmiştir. Daha sonra Çevre etkisini çeşitli ülkelerde sürdürmüştür. Bu Çevre'nin başlıca üyeleri şunlardır: Herbart Feigl, Rudolf Carnap, Felix Kaufmann gibi bilimci filozoflar; Hans Hahn, Kurt Gödel gibi matematikçiler ve Otto Neurath gibi toplumbilimciler. Bu akıma Yeni Pozitivizm veya Mantıkçı Pozitivizm adı verilmiştir.[1]

Prof. Hızır'ın bu akıma taraftar olmasında fizik öğrenimi görmüş olmasının, mantıkçılığının ve Reichenbach'ın etkisinin bulunduğunu söylemek doğru olur. Viyana çevresinin felsefe anlayışını şöyle açıklıyor: "Felsefe biliminin temellerini, çıkış noktalarını, yöntemlerini, önermelerini, mantığın verdiği araçlarla incelemek, açıklamak, farkına varılmadan bilimin içine karışmış bilim dışı öğeleri dışarıya atmak, tutarsızlıkları ortadan kaldırmak çabasıdır."[2]

---

[1] Viyana Çevresi ile ilgili geniş bilgi için Prof. Nusret Hızır, *Felsefe Yazıları*, s. 123-144.
[2] N. Hızır, *Felsefe Yazıları*, s. 135.

Felsefe Yazıları'nın önsözünde Viyana Çevresi ile olan ilişkisini şöyle anlatıyor: "Ben 30'lu yıllarda hocam Hans Reichenbach'ın İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde asistanı iken, Viyana Çevresi adı ile uyum sağlamış olan bilimci filozoflar grubuna ve Hans Reichenbach'a çok yakındım. Bugün de zihniyet bakımından onlara oldukça yakınım. Hattâ diyebilirim ki, felsefeyi analitik bir etkinlik olarak görmeyi şimdi Anglo-Saksonlar'ın analitik felsefesinin diyalektikle çatışmayan kimi tezini benimsemeyi, Reichenbach ve Viyana Çevresi'ne borçluyum. Ama bu bağlılık çevrenin bütün tezlerini kabullenmek anlamında alınmamalıdır. Viyana Çevresi' nin birçok görüşü bana fazla dar ve katı gelmektedir" diyerek daha ılımlı, daha özgür bir mantıksal ampirizme yöneldiğini söylüyor.

Bu görüşe göre metafizik anlamsızdır. Bu nedenle Prof. Hızır'ın çağımızda metafiziğe yol açan felsefelere karşı bir tutum alması tabiîdir. Çağımıza hâkim olan üç felsefe akımını ele alıp onlara romantik felsefeler diyor. Bu felsefeler Kant'tan sonra gelen Alman İdealist felsefesi, Bergsonculuk ve Varoluşçuluk'tur. Romantikliği belirten şu iki noktaya dikkati çekiyor:

1-İfade edilenle ifade araçları arasındaki uyumsuzluk
2-Öznellik (Subjektiflik).

"Felsefede Romantiklik" başlıklı yazısında adı geçen üç akımı, yukarıdaki iki noktadan irdeleyerek, onlarda bu hususları gösterip bunlara romantik diyor ve haklarında şu yargıda bulunuyor: "Bir uçta sırf bilgi eleştirmesi olan felsefe –kabullendiği felsefe– diğer uçta salt telkin eden, yahut filozofun sadece ruh halini açığa vuran felsefe –romantik felsefe– var. Felsefede bilgi arıyorsak birinci türden olanlara başvurmalıyız. Bu iş için ikincilere başvurursak yanılırız. Hem yanılmışlıkla da kalmaz onları gerçek bilgi, belki de en yüksek bilgi saydığımızdan asıl gerçek bilgi ile karşı karşıya gelince onu küçük görür ona düşman oluruz."[3]

Felsefeyi bir bilgi üzerine bilgi olarak kabul ediyor. Yani bir konunun bilgisi olur. İşte felsefe bu bilginin eleştirilmesi veya değerlendirilmesidir. Prof. Hızır burada "bilgi" terimini kullanmıyor, ona "dil" diyor. Füsun Akatlı ile yaptığı röportajda şöyle diyor: "..... felsefenin bir üst-dil olduğunu düşünüyorum. Konusu diller olan bir dil. Türlü türlü diller üzerinde etkinlikte bulunan o diller üzerine söz söyleyen bir dildir felsefe. Örneğin felsefenin bilim üzerine bir denetleme olduğunu da söyleyebiliriz. Şu koşulla: Bilimin kendisinin de bir dil olduğu kabul edilirse. De-

[3] a.g.e., s. 15.

mek oluyor ki, bilimi genellikle tüm sistemli insan etkinliklerini birer dil, felsefeyi de bu diller üzerine söz söyleyen, çözümlemelerde, denetlemelerde bulunan bir üst-dil olarak görüyorum". Ona göre metafizik bir üst-dil değil konu dilidir. "Metafizik doğrulanamayacak sıçramalarla deneyimin ötesine geçer. Mesela âlemin başlangıcı var mı yok mu gibi bilimi aşan sorulardır. Nesnenin özüne, mutlaka erişebileceğini öne sürer. Bunlar doğrudan doğruya konu ile ilgilidir. Gerçekte bunların konusu yok, bu sebepten öne sürülen fikirler boştur, havadadır. Böyle bir uğraşı felsefe değildir."[4]

Prof. Hızır'ın metafiziği anlamsız bulması anlam için yaptığı tanımdan da çıkıyor. "Ancak tümcenin anlamı olabilir. O halde anlam nedir? Bir tümcenin doğru ya da yanlışlığı saptanabilirse o tümce anlamlıdır denir.[5] Böylece anlamın tanımını çok dar bir alana sıkıştırıyor. Kendisi de bunun farkındadır. Yukarıdaki cümlenin devamında diyor ki; "Burada bir sorun beliriyor: Nasıl bir tümce sorunu. Çünkü buyruklu (imperatif), sorulu (kuşku bildiren), anlamlı tümceler gerçek tümcelerdir ama, kendi başlarına alınınca bu tanıma uymamaktadırlar. Tanım yalnız bildirili tümcelere, haber veren tümcelere uygulanabilmektedir. Öbürleri, ancak, bildiriye çevrilebilince tanıma uymaktadır. Bu da tanımın anlamını oldukça daraltmaktadır." Metafiziğin tümcelerinin doğru ve yanlışlığı saptanamaz. O halde bu tanıma göre metafizik anlamsızdır.

Hocanın etkisiyle ben de felsefeyi bilgi üzerine bilgi; onun ifadesiyle bir üst-dil olarak anlıyorum. Hocama katılmadığım husus metafizik ile ilgilidir. Kanaatimce metafizik de bir üst-dildir. Metafizik yapan başka bilgilere yani başka dillere başvurarak sıçrama yapar. Bu bakımdan metafizik de felsefedir. Her ne kadar önermelerinin doğruluk veya yanlışlıkları saptanamazsa da metafiziğin önermeleri anlamlıdır. Tabiî anlamı hocam gibi anlamamak şartı ile.

Prof. Hızır yazılarında sık sık felsefenin bir etkinlik olduğunu söylüyor. Etkinlikten anladığı da şudur. "Felsefe etkinlik olunca bilimsel düşünüş etkinliğinden beklenen koşulları onun da yerine getirmesi gerekir. Bu koşullar şu üç noktada toplanabilir:

a-anlamlılık ve açıklık,
b-mantık bakımından tutarlılık
c-incelemenin yeter ölçüde temellendirilmiş olması."[6]

---

[4] Nusret Hızır, *Geride Kalanlar*, s. 14.
[5] Nusret Hızır, *Bilimin Işığında Felsefe*, s. 50.
[6] *Felsefe Yazıları*, s. 126.



BİLİM ANLAYIŞI

Bilgi sorunu felsefenin en önemli sorunudur. Bilginin kaynağı, bilginin değeri, bilgi çeşitleri üzerinde filozoflar Eski Yunan'dan beri durmuşlar ve farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bilgi çeşitlerinden bahsederken en önemli yeri bir bilgi türü olan "bilim" almıştır. Aristo'dan beri birçok filozof, hangi bilgilerin bilim olduğunu belirtmek için, çeşitli bilim sınıflamaları yapmışlardır. Bu sınıflamalarda bilimler gruplara ayrılır, bazı bilgiler sınıflama dışında bırakılır. Bu konuda yapılan tartışmalar ve farklılıklar bilim anlayışından kaynaklanır.

Prof. Hızır bu bilim sınıflamalarının, bilimlerin bilimleri ile olan ilişkilerinin karmaşıklık doğurduğu kanaatindedir. Bu karmaşıklığı gidermek için bütün bilimleri kucaklayan bir tanım yapıyor: "Demek oluyor ki bilimlerin sınıflaması ve bilimlerin birbirleri ile olan ilişkileri sorunu oldukça keşmekeş içinde. Oysa ki, bilimin hiçbir görüşle hiçbir akımla, hiçbir öğreti ile çatışmayan şöyle bir genel tanımı verilebilir: Bilim birbirine herhangi bir yöntemle bağlı; doğrulukları öne sürülen bir takım önermelerin, yani tümcelerin meydana getirdiği bütündür. Bu tanım benimsenince her bir bilimin bir dil olduğu da hemen anlaşılır."[7] Her türlü sistemli bilgi bu tanıma uymaktadır ve tanım bilimin genel yapısını vermektedir. Bu duruma göre Prof. Hızır için doğru önermelerden meydana gelen her sistemli bütün bir bilim olduğuna göre tıpkı fizik, matematik, mantık gibi tarih ve coğrafya da bilimdir.[8]

Bilimlerin birliğini savunan doğa bilimleri, manevî bilimler (tarihî bilimler) ayırımında; doğa bilimleri açıklar, tarihî bilimler tasvir eder; doğa bilimler geneli, tarihî bilimler bireyi inceler iddialarını yanlış bulur. Fizikle tarihi örnek alarak yaptığı bünye analizinde bunların aralarında, esasta, fark olmadığını gösterir. Doğa bilimleri ve tarihî bilimler ayırımının yapay olduğunu söyler.[9]

Bilimlerin birliğini sağlayan bu tanım bilimlerin mantık yapıları dikkate alınarak yapılmıştır.

---

[7] *Bilimin Işığında Felsefe*, s. 53.
[8] *Felsefe Yazıları*, s. 308.
[9] a.g.e. 38.

MANTIK ANLAYIŞI

Prof. Nusret Hızır'ın mantık tarihimizde önemli bir yeri vardır. O, yeni mantık, modern mantık, sembolik mantık veya "logistik" denen mantığın Türkiye'de ilk temsilcisidir.

19. asrın ikinci yarısında sembolik mantık çalışmaları başlar. İngiliz mantıkçıları ve De Morgan, Boole ve Jevons matematiğe dayalı bir sembolik mantık kurma teşebbüsünde bulundular. Cebirsel mantık denen bu mantığın yetersizliği ortaya çıkınca bu yol terkedildi.[10] Schröder ve Frege matematiği temellendirmek için yeni bir mantık kurmaya teşebbüs ettiler. İşte Bertrand Russell, Frege ve Peano'nun çalışmalarına dayanarak temel bir sistem kurmuştur. Russell, Whitehead ile beraber yayımladıkları (1910-1913) *Principia Mathematica* adlı eserle "logistik" denen yeni mantığı kurmuş oldu. Bugüne kadar yapılan mantık çalışmaları bu istikamette gelişmektedir.

Bu yeni mantıktan, memleketimizde ilk defa, Prof. Kerim Erim 1931-1932 yıllarında *Mühendis Mektebi* mecmuasında yayımladığı *Riyaziyetin Esasına Dair* adlı makalesinde bahsetmiştir. Bu yazılarda yeni mantığın doğuşu, sebepleri anlatılmakta fakat tekniğine girilmemektedir. Hans Reichenbach'ın 1930'lu yılların sonunda İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde verdiği derslerle, yeni mantık öğretim hayatımıza girmiştir. Bu dersleri Nusret Hızır tercüme etmiştir.

Yeni mantığın Türkiye'de ilk temsilcisi Nusret Hızır olmuştur. 1942' de Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe bölümüne atandığında, mantık kürsüsünde Hamdi Ragıp Atademir vardı. Nusret Bey felsefe tarihi kürsüsünde idi. 1954'de Prof. Atademir milletvekili olarak üniversiteden ayrılınca mantık derslerini Nusret Bey okutmaya başladı.

Prof. Hızır, mantık kürsüsünde bulunmadığı yıllarda da yeni mantık çalışmalarına devam ediyordu. Yazılar yazıyor, isteyen öğrencilere yeni mantık dersi veriyordu.

Prof. Hızır'ın dikkatini ilk defa mantığın temeli sorunu çekmiştir. 1945'de Dil Tarih Coğrafya Fakültesi dergisinde *İkiden Fazla Hakikat Değerli Mantığın Temel Kavramları* başlıklı yazısında, bu mantıkların temellerinin sağlam olmadıklarını ispata çalışmıştır.

---

[10] Cebirsel mantığı Türkiye'de ilk tanıtan Ali Sedad'dır, 1876. Bu mantığın temsilcisi ise Salih Zeki'dir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, 1967, Ankara.

Adı geçen yazıda, bir mantık sisteminin sağlam olabilmesi için iki şartın bulunmasının gerekli olduğunu söylüyor.

1-Temelde bulunan kavramların birbirine uygun olması
2-Bu kavramlarla reel âlem arasında birebir tekabül yapılabilmesidir.

Temelinde *doğru* ile *yanlış* olan iki hakikat değerli mantıkta böyle bir sistem kurulabilir, dedikten sonra, temelde *doğru-yanlış-olabilir* yahut *zorunlu-olabilir-olamaz* değerlerini kabul eden üç değerli mantıkları ele alıyor. Birinci grupta (doğru-yanlış-olabilir), bu üç değerin aynı cinsten olmadığını binaenaleyh sağlam bir sistem olması için yukarıda zikredilen birinci şıkkın imkânsız olduğunu, sonuç olarak ikinci şıkkın da imkânsızlığını gösteriyor. İkinci gruptaki üç değere gelince (zorunlu-olabilir-olamaz), burada birinci şartın yerine geldiğini ikinci şıkkın imkânsız olduğunu izah ediyor.

İkinci şıkta ele alınan olabilirlik mantıksal olabilirliktir. Olabilirlik kavramı *doğru* ve *yanlışı* da içine alabildiğinden, yukarıdaki kavramları üç hakikat değeri diye kabul eden mantığın temeli bir hakikat değerine dayanmış olur.

Olabilirlik fizikî bakımdan ele alınınca da *doğru-yanlış-olabilir* bir arada temele konulamayacaktır. Prof. Hızır *olabilir-doğru-yanlış* kavramları yerine sürekli bir hakikatler serisi olmak gerektiğini, ancak böyle sürekli bir temele dayanan olasılık mantığının temeli sağlam ve bugünün ilminin bütün isteklerini yerine getirebileceği fikrini savunuyor.[11] Şu halde ikiden fazla hakikat değerli mantık sisteminin sağlam olabilmesi için olasılık mantığı olması gerekir. Prof Hızır'ın ikiden fazla hakikatli mantıklar için gösterdiği tutarsızlık 1945'e kadar olan mantıklar içindir. Daha sonra ikiden fazla hakikat değerli mantıklardan bahsetmiştir. Hattâ 1976' da yayımlanan felsefe yazılarının önsözünde şu cümleyi kullanıyor: "Artık 1945'lerdeki gibi ikiden çok doğruluk değerli mantık sistemlerinin sağlam temellendirilmediklerini düşünmüyorum". Prof. Hızır'ın mantığın temeli üzerindeki bu düşünceleri, onu Hibert gibi formalistlere yaklaştırmış, bu konudaki fikirlerini 1947'de *DTCF Dergisi*'nde yayımladığı *Mantığın Formelleştirilmesi* adlı yazısında açıklamıştır. Mantığın her türlü içerikten sıyrılıp tam formel olması gerektiğini savunarak bu halin iki doğruluk değerli mantıkta mümkün olduğunu gösteriyor. Fakat olasılık mantığında da mümkün olup olmadığına temas etmiyor.

---

[11] Nusret Hızır, "İkiden Fazla Hakikat Değerli Mantığın Temel Kavramları Hakkında", D.T.C.F. Dergisi, CIII, sayı 2.1945. Bu yazı *Bilimin Işığında Felsefe* adlı kitapta da yer almıştır.

Aynı yazıda çeşitli mantıkların olabileceğine temasla, bu mantık sistemlerinin de *a priori* olarak değil de gerçek âlemin yani içerikli âlemin zorlaması ve gösterdiği ihtiyaç karşısında kurulabileceklerini belirtiyor.[12]

Prof. Hızır mantığın tamamen formel bir sistem olduğu kanaatindedir. Bu soyut sistemin, matematikçi Gonseth'in fikrine uyarak, zihnin değil, dış dünyanın sistemi olduğu kanaatini taşıyor ve şu fikirleri ileri sürüyor: "Soyut düşünüş sistemleri somuttan yüzyıllar süren bir ayrılma süreci sonucunda meydana gelmiştir. Canlı örneği Aristo mantığıdır. Bu mantık Aristo'nun kabul ettiği ontolojik gerçeğin bir izdüşümüdür. Aristo mantığının temeli ontolojiktir. Çelişmezlik ve özdeşlik ilkeleri gerçekte şeylerin en genel ilkeleridir. Yani çelişmezlik ve özdeşlik mantığın değil varlık ilkeleridir."[13]

Hocanın çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerinin mantığın değil varlığın ilkeleri olduğu, binaenaleyh mantığın doğuştan değil sonradan kazanıldığı fikrine katılmıyorum. Çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerinin sonradan kazanılmayıp *a priori* olduğu ve insanın özüne (*essence*) ait bulundukları, bu ilkelerin, varlığın da ilkeleri olup olmadığının ise tartışma konusu olduğunu, yaptığım çalışmalarda göstermiştim.[14]

Hocam Prof. Nusret Hızır'ın felsefe, bilim ve mantık anlayışlarını ana hatları ile belirtmeye çalıştım. Görüldüğü gibi bu üç anlayış arasında bağ vardır. Adeta tutarlı bir sistem oluşturmaktadır. Prof. Hızır bu konularda belli bir görüş sahibidir. Bu sebepledir ki bütün yazıları arasında tutarlılık bulunur. Bu hale düşünürlerimizin pek azında rastlanır.

Üzülecek husus; Prof. Hızır'ın sahip olduğu geniş kültüre, çok iyi bildiği yabancı dillere, sentez kabiliyetine, etkili ifade gücüne rağmen yeterince eser vermemiş olmasıdır. Biz öğrencilerinin ısrarlarına rağmen bir türlü mantık kitabı yazmamıştır. Sahip olduğu bilgi hazinesini yalnız öğrencilerini yetiştirmek için kullandı. Az yazmakla, gelecek nesillere, bu hazineden az şey bıraktı. Ama mevcut yazıları bile onun kültür tarihimizin önemli bir filozofu olduğunu göstermeye yeter.

---

[12] Nusret Hızır, "Mantığın Formelleştirilmesi", D.T.C.F. Dergisi, Cilt V, sayı 1. Bu yazı da *Bilimin Işığında Felsefe* adlı kitapta yer almıştır.

[13] *Felsefe Yazıları*, s. 248-251.

[14] Necati Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, Ankara; "Mantığın İlkeleri ve Varlıkla Olan İlişkileri", *Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde.



Niyazi Berkes Ya da İyimserlikten Kötümserliğe Sürüklenmesine Karşın Düşünsel Tercihinde Israrlı Bir Entellektüelin Portresi*

Kurtuluş Kayalı

Bütünlüklü bir portre Niyazi Berkes'in (Ekim 1908-18 Aralık 1988) akademik niteliğini, entelektüel kimliğini ve birey olarak duyarlılığını yansıtabilir. Belki de diğer entelektüellerden farklı olarak bu üç unsurdan herhangi birinin anlatılmayışı Niyazi Berkes'in anlaşılmasının önünde önemli bir engel oluşturur. Bireysel duyarlılıklarının fark edilmemesi Niyazi Berkes'in entelektüel çalışmalarının ruhunun kavranmasını engelleyeceği gibi yayımladığı metinlerin biçimi, akademik niteliği hakkında

---

* Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği "İz Bırakan Kıbrıslı Türkler" sempozyumlar dizisi çerçevesinde düzenlenmiş "Niyazi Berkes" sempozyumunda (21-23 Nisan 1999) sunulmuştur.

eleştirel tutumlar takınılmasına da neden olabilir. Yayımladığı metinlerin biçimi üzerinde ısrarlı olmak onun hayatı boyunca devam eden düşünsel doğrultusu konusundaki tutkusunu bir anlamda kavramamak anlamına gelebilir. Özellikle 1940'lı ve 1960'lı yıllarda yayımladığı metinlere sinen coşku o dönemde Niyazi Berkes'in halet-i ruhiyesiyle ilgilidir. Bu anlamda *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabını 1970'li yılların başında tabiri caizse Türkçe'ye serbest bir şekilde çevirir, kimi yerlerini adeta yeniden yazarken içinde bulunduğu psikolojiyi doğru anlamak gerekmektedir. Çok sayıda Türk entelektüelinin yabancı dilde yazdıkları metinleri başkaları Türkçe'ye çevirmişlerdir. Bu kitaplar okunduğu zaman yazarının kullanmayacağı kelimelerin sıklıkla kullanılageldiği görülebilir. Özellikle 1960'lı yılların sonlarında Niyazi Berkes sıklıkla Türkçe yazmaya yönelmiş, bu yönelme de Türkiye'nin bir değişme yaşayacağı hissiyatıyla at başı gitmiştir. Yazdığı metinlere sinen iyimserlik de dönemin kendi anladığı anlamda dinamizmine işaret etmektedir. Çalışmalarına zaman zaman sinen coşku zaman zaman da hâkim olan kötümserlik duyarlılığını çok iyi yansıtmaktadır. Bu kadar coşkulu bir şekilde yazan az sayıda Türk entelektüeli bulunmaktadır. Niyazi Berkes'in kimi zaman depreşen heyecanı Türkiye hakkındaki beklentilerinden kaynaklanmaktadır. Çoğu başka entelektüelin değişik dönemlerde yazdıklarını okumak, değişik entelektüellerin metinlerini okumak gibi bir duygu oluşturur. Fakat Berkes'in kırk yıl aralıklarla yazdıklarını okumak aynı kişiyle yüz yüze olunduğu izlenimini uyandırır. Çünkü benzeri düşüncelerin ifade edildiği rahatlıkla anlaşılabilir. Aradaki tek fark Türkiye'nin o zamanki durumu konusundaki iyimserlik ya da kötümserliktir. Düşenceler değişmese bile duygular değişmektedir. Nitekim hangi dönemlerde daha fazla yazdığı görülürse tutumu daha iyi anlaşılır. Bu durum, düşüncelerinin zaman içinde istikrarlılığı, Niyazi Berkes'i insan olarak anlamanın anahtarıdır. Zaten yazdıkları değerlendirilecek olursa belki de insan olarak en fazla tanınması gereken kişi Niyazi Berkes'tir. Niyazi Berkes'i birey olarak tanımadan, ondan daha önemlisi anlamadan düşüncelerini kavramak mümkün değil gibi görünmektedir. Bir anlamda elli yılı aşkın yazarlık serüveni içinde Berkes konuya, ele aldığı konulara aynı duyarlılık, aynı kesinlikle yaklaşmaktadır. Son kitabı *Unutulan Yıllar*'a bakıldığı zaman sadece bu yılların unutulmaması gerektiğini söylemekle kalmamakta, İsmet İnönü'yü o yıllardaki duygu ve düşünceleriyle değerlendirmektedir. İşte Niyazi Berkes bu süreklilik ve ısrardır. Aynı zamanda iyimserlikten kötümserliğe sürüklenen bir ruh halidir. Niyazi Berkes'i yazar ve birey olarak anlamanın anahtarı budur. Yayımladığı metinlere sinen mizah duygusunu da aynı şekilde çözümlemek gerekmektedir.

Niyazi Berkes üzerine yazan hemen herkes, onun birey olarak duyarlılıkları üzerinde durmadığı için genellikle yazdıklarını yanlış anlamıştır. Portre söz konusu olduğu zaman, bundan daha önemli olan, Niyazi Berkes'in genellikle yanlış anlaşılmaktan şikâyet etmesidir. Çoğu kişi yayımladığı metinleri okuduğu için, sadece bu metinlerden kalkarak düşüncelerini eleştirdiği için değişik bir Niyazi Berkes portresi ortaya çıkmıştır. Düşüncesinin gerisindeki temel duyarlılıklar en azından örtük olarak bilinmezse insanların tanıyamayacağı, gerçeklikten fazlasıyla uzak bir düşünceler bütünü ile karşılaşılır. Bu noktada verilebilecek en iyi örnek duyması halinde onu isyan ettirebilecek oryantalist nitelemesidir. Zaten bir kitabında da düşünsel doğrultusu konusunda yanlış anlaşıldığını ısrarlı bir şekilde belirtmiştir.

Oryantalizm konusundaki nitelemelerin açımlanması için bizzat kendisinin *Asya Mektupları* kitabında oryantalizme yönelik eleştirilerine dikkat etmek gerekmektedir. Pakistan ve Hindistan'la Türkiye arasında yaptığı karşılaştırmalarda Türkiye hakkındaki önemli nitelemeleri oryantalizme yönelik bir tepki olarak görülmelidir. Ondan öte Orta Doğu İslâm toplumlarındaki sosyal ve kültürel yapıya ilişkin değerlendirmeleri de temel farklılıklarını, düşünsel farklılıklarını olanca açıklığıyla ortaya koyabilecek mahiyettedir. Bu sorunla bağlantılı olarak Türk toplum yapısının özgünlüğü konusundaki yaklaşımı da –ki bu sadece son dönemdeki düşüncesi değildir– bir fikir vermektedir. Ancak yukarıda gönderme yapılan kitapları hiç önemsenmemiştir. Kısaca değinilen iki kitabının önemsenmeme nedeni birinin mektuplarını içermesi, diğerinin de gezi izlenimleri olmasıdır. Gezi izlenimleri ve mektuplar dipnotlu metinlere göre birey olarak yazarı daha çok ele verir. Burada bir cümleyle Türkçe'ye serbestçe çevirdiği *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'nın bir özelliğine de dikkat etmek gerekmektedir. *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabı orijinaline göre daha bir savruk yazılmış gibidir. Kitapta dipnot yoktur. Ancak özgün metinde belirgin bir şekilsel bilimsellik bulunmaktadır. Niyazi Berkes'in temel kitabını, doktora tezini Türkçe'ye serbestçe çevirirken oradaki tahlillerde şekilden daha çok sorunun ruhu üzerinde durduğu, onu önemsediği görülmektedir. Belki de Niyazi Berkes'i birey olarak anlamanın yolu daha çok bu iki kitabını okumaktan geçmektedir. Dikkat edilmesi gereken bir başka nokta da, Türkiye'yi Orta Doğu bütünü içinde görmek en azından o dönemde sınırlı sayıda birkaç entelektüele has bir şeydir. Bir de Doğu ilgisi, coğrafi anlamda Hindistan'a kadar ulaşan ilgi, Türk entelektüelleri açısından daha yeni yeni yaygınlaşmaktadır. Oryantalizm konusundaki duyarlılığı da bu anlamda yeni görünmektedir. Ona yönelik oryantalist nitelemesinin vaktiyle aynı tarzda nitelemeye daha rahat bir şekilde ma-

ruz kalabilecek biri tarafından1970 yılında yapılması da ilginç bir görüntü oluşturmaktadır. Tabii söz konusu olan sadece Niyazi Berkes'i birey olarak daha iyi tanımak değildir. Birey olarak daha iyi tanımak suretiyle düşüncelerine daha yanlışsız bir şekilde nüfuz etmektir.

Bir de Türkiye'nin kültürel yapısının özgünlüğü konusundaki ısrarına dikkat etmek gerekmektedir. Temel uğraşı, Türkiye'nin özgün yapısı ve özgün kültürü üzerine odaklanmak olmuştur. Bununla bağlantılı olarak bir başka husus da hayatının sonuna kadar Türkçe yazmakta ısrar etmesidir. Bir başka dilde yazmak o dilde düşünmek demektir. Bu alanda bir farklılaşmadan söz edilebilir. İngilizce olarak yazdıkları genellikle tarihsel olarak eski dönemlere dönük olmakta, güncel sorunlar üzerine düşüncelerini de Türkçe yazmaya özel bir önem atfetmektedir. Eski dönem üzerine hiç Türkçe yazmamak gibi bir eğilimi yoktur. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'nın orijinalini de doktora tezi olduğu için zorunlu olarak, İngilizce yazmıştır. İngilizce yazdığı bir makale de Ziya Gökalp üzerinedir. Ziya Gökalp'in önemli makalelerini İngilizce'ye çevirmiştir. Bir anlamda Ziya Gökalp hakkında yazdıkları, daha sonra, örneğin Taha Parla'nın yazdıklarından daha çok, yıllar önce Ziyaeddin Fahri'nin Fransızca olarak Ziya Gökalp üzerine yazdıklarına benzemektedir. Ondan öte herhangi bir Türk entelektüelinin yazdıklarını önemseyerek yabancı dile çevirmemiştir. Bunların da ister istemez güncel çağrışımları olmaktadır. Sorulabilecek en kritik soru Niyazi Berkes'in *Türk Düşününde Batı Sorunu* kitabının 1923 tarihi sonrası bölümünü neden İngilizce olarak kaleme almadığıdır. Niyazi Berkes'in halet-i ruhiyesini anlamanın bu açıdan da önemi bulunmaktadır. 1950'li yılların başlarında Arnold Toynbee ve 1960'lı yılların başlarında İbrahim Müteferrika hakkında Türkçe yazmakta diretmesi Türkiye ve Türkçe ile bağlantısını hemen her zaman sürdürme ısrarının bir göstergesidir. Yazdığı konularda daha bariz olarak Türk tarihine soyut bir düzeyde yönelmesi 1940'lı yıllardaki sınırlılıklarını aştığının kanıtı olarak anlaşılmalıdır. Ancak ilginç olan husus yazdığı bu tür metinlerin fazla ilgi çekmemesidir. İlgi çekmemesi tarihe yöneliminin sınırlılığından ziyade konunun ele alınış tarzının farklılığından kaynaklanmaktadır. Bir anlayışı da konunun kavranışını kolaylaştırabilir. Dönemin cari modernleşme yaklaşımıyla çatıştığı çok nokta bulunmaktadır. Bunlarla bağlantılı olarak hemen hiç kimsenin sormadığı bir başka soru da neden Niyazi Berkes'in Türkçe olarak bir sosyoloji ders kitabı yazmadığıdır. Bu soru ciddiye alındığı zaman Niyazi Berkes'in modernleşme teorilerine uzaklığı, ortodoks marksizmin dışında bulunuşu ve oryantalist olarak nitelenmesi konularındaki haksızlık daha net olarak anlaşılabilir. Dünyayı algı-

layış tarzının bu tür yöneliminin olmamasıyla dolaysız bağlantısı bulunmaktadır.

Türkçe yazmakta ısrarlı olması bugün daha anlamlı bir şekilde yorumlanabilir. Bu yorumlardan biri kendi kuşağından ve günümüzün entelektüellerinden önemlice bir kısmının yabancı dilde yazmakta olağanüstü ısrarlı olmalarına mukabil Niyazi Berkes'in böyle bir zorunluluğu olmaması, Kanada'da yaşamasına karşın Türkçe'yi yeğlemesidir. Örneğin, Muzaffer Şerif Başoğlu o dönemlerde, özellikle de Türkiye'den ayrıldıktan sonra Türkçe hiçbir metin kaleme almamıştır. Bugünkü entelektüellerin bir kısmının da tercihinin bu olabileceği şeklinde bir düşünce bulunmaktadır. Bu nedenle bu husus bir farklılaşmaya da tekabül etmektedir. Karşılaştırılacak önemli metinler olarak Şerif Mardin'in yazdıkları gösterilebilir. Bir yanıyla incelendiği zaman Şerif Mardin'in yerli, Niyazi Berkes'in yabancılaşmış bir entelektüel olduğu gibi bir izlenim vardır. Açıklıkla ifadelendirilmese de örtük olarak böyle bir anlayış vardır. Şerif Mardin İngilizce yazmasına karşın Niyazi Berkes Türkçe yazmakta ısrar etmiştir. Türkçe yazanlar son dönemlerde belirgin bir müstehzi edayla Güney'in, çevrenin bilim adamları olarak nitelenmektedir. Böylesi bir ortamda Berkes'in yazdıklarının önemsiz görünmesi olağanüstü doğal bir tespittir.

Bu noktada ilginç olan hususlardan biri de Şerif Mardin'in Niyazi Berkes'in yazdıkları üzerinde yoğun bir ilgisinin bulunmasıdır. Değişik üniversitelerde Berkes'in kitaplarını okutması yanında 1976 yılında da *Türk Düşününde Batı Sorunu* yapıtı üzerine eleştirel bir metin yazmıştır. Niyazi Berkes bu eleştiriye kapsamlı bir yanıt vermiştir. Zaten bir anlamda Niyazi Berkes ile Şerif Mardin arasındaki temel fark da *The Development of Secularism in Turkey* ile *The Genesis of Young Ottoman Thought* arasındaki farktır. Yani Şerif Mardin'in daha teknik olarak düşünceyle ilgilenirken Niyazi Berkes'in daha makro tarzda düşünceleri değerlendirme denemesine yönelmesine dikkat edilmelidir. Türkiye'de son dönemde Şerif Mardin olağanüstü önemsenirken Niyazi Berkes'in yaklaşımlarının neredeyse hiç önemsenmemesi bir ölçüde de Şerif Mardin'in Türkçe yazmamasından kaynaklanmaktadır. Buradaki çelişkiye dikkat etmek gerekmektedir. Birinin İngilizce olarak yazdıkları ısrarlı olarak Türkçe'ye çevrilmekte, diğerinin bizzat Türkçe yazmasına mukabil yazdıkları pek etkili olmamaktadır. Niyazi Berkes'in yaklaşımlarının önemsenmemesi bir de siyasal tercihinden kaynaklanmaktadır.

Aslında bir başka noktaya dikkat etmek sorunu bütünsel olarak anlamanın anahtarıdır. Niyazi Berkes'in entelektüel olarak en önemsendiği dönemlerde bile yazdıkları ciddiye alınmamıştır. Düşünsel etkisinin belir-

gin bir örtük yanı vardır. Değişik düşüncelerin en gelişkin ürünlerinin 1960 yılı sonrasında gerçekleştiği düşünülmüştür. Dolayısıyla hemen herkes başka metinlerine olduğu gibi Niyazi Berkes'in 1960'lı yıllardan önce yazdığı metinlere de dikkat etmemiştir. Buna gerek de duymamışlardır. Ancak bugün başat eğilimler iki noktada oluşmuştur. Bunlardan biri kültür konusunun öncelikli olmasıdır. Son dönem dolaylarında kültür konusu en merkezî yere gelmiştir. Bununla önemli ölçüde paralel bir şekilde tarih de merkezî bir konuma gelmiştir. Zaten *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* Cumhuriyet döneminin tarihsel zorunlulukların bir sonucu olduğunu belirtmiştir. Aslında tarih ve kültür konusuna yaklaşımı aynı zamanda Cumhuriyet döneminin bir tarihsel süreklilik çerçevesinde mütalaa edilmesini mümkün kılmaktadır. Bir anlamda Şerif Mardin'in *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* kitabının önsözünde Cumhuriyet döneminin düşünce hayatının Osmanlı toplumunun son döneminden beri süregiden tartışma tarafından şekillendiği şeklindeki yaklaşımına Niyazi Berkes de biraz farklı bir süreçten geçerek ulaşmıştır. Buna karşın bu anlamda da Türkiye'de Şerif Mardin'in konuya ilişkin düşünceleri önemsenirken Niyazi Berkes'in yaklaşımının ciddiye alınmaması ilginç görünmektedir. Zaten Cumhuriyet'in bir kopuş olarak nitelenmesi bile Berkes'in geçmiş dönemi hiç önemsemediği anlamına gelmemektedir. *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabının ana ekseni de geçmiş dönemin önemsenen tarihsel hikâyesidir.

Niyazi Berkes'in düşüncelerinin kökleşmesi belki de tam *The Development of Secularism in Turkey* kitabını yazma sürecinde şekillenmiştir. 1940'lı yıllarda yöneldiği tercüme eyleminden vazgeçmesinin belki de bu durumla derin ilgisi bulunmaktadır. Bernard Lewis'in *The Emergence of Modern Turkey* kitabı 1961 yılında, Şerif Mardin'in *The Genesis of Young Ottoman Thought* yapıtı 1962 yılında ve Niyazi Berkes'in *The Development of Secularism in Turkey* kitabı da 1964 yılında yayımlanmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi Şerif Mardin sözü edilen kitapta ve devamında ayrıntılı bir düşünce tarihi betimlemesi yapmaktadır. Ancak bu ayrıntılı sayılabilecek betimlemeyi olağanüstü soyut bir bütünün içinde mütalaa etmeye çalışmıştır. Bir anlamda soyutlamasıyla düşünsel ayrıntılar arasında belirgin bir bağ bulunmamaktadır. Bernard Lewis'in kitabı da Türk modernleşmesini ayrıntılara dikkat ederek "her zaman ve her durumda uygulanabilecek bir Batı modeline göre çağdaşlaşarak ilerlenebileceğine olan güçlü inancın izlerini taşımaktadır."[1] Dolayısıyla Berkes'in kitabı özgünlüğü toplumsal yapı ve kültür alanında odaklaştırması anlamında Bernard Lewis'in kitabından temel farklılıklar taşımaktadır. Şerif

[1] Eric Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi,* İletişim Yay., İstanbul, 1995, s.452-453.

Mardin'in kitabı da ayrıntılarda odaklanması ve herhangi bir soyutlama çerçevesinde sunulabilmesi anlamında bu farklılıkla örtüşmemektedir. Aslında *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* kitabının ikinci baskısının önsözünde 1984 yılında anlatılan hikâyenin sadece somut anlamda düşünsel gelişmenin geçmiş dönemdeki kökenlerinin anlaşılması şeklinde bir önemi vardır. Sözü edilen dönem düşüncesinin Niyazi Berkes'in kitabındaki gibi bütünlüklü bir yorumu düşünülmemiştir. Kıbrıs'taki Niyazi Berkes sempozyumunda anlatılanlardan öğrenilebileceği gibi Niyazi Berkes'in kitabı 1964 yılından çok önce yayın hayatına hazırdır. Yayımlanmasında ve yaygınlaşmasında önemli sınırlılıklar yaşanmıştır. Ancak bu duruma fazla önem atfetmek anlamlı görünmemektedir. Kitabın yayımlandıktan sonra Türkiye'deki serüveni de pek değişik olmamıştır.

The Development of Secularism in Turkey kitabı Türkçe tercümesi yayınlanmadan önce Türkiye'de yayımlanan toplumsal yapı ve kültüre ilişkin çalışmalarda pek nazar-ı dikkate alınmamıştır. Buna mukabil Bernard Lewis'in kitabına sıkça atıf yapıldığı ve o kitapta geliştirilen modelin kullanılmaya çalışıldığı saptanabilir. Yakın zamanda depreşen yeni ilgi çerçevesinde de Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabının Bernard Lewis'in *Modern Türkiye'nin Doğuşu* kitabından daha az okunduğu ve daha az işlevsel olduğu bir gerçektir. *Modern Türkiye'nin Doğuşu* Niyazi Berkes'in her kitabından daha fazla Türkiye'de tanınmaktadır. Son iki yüzyılı çözümlemek denemesinin Bernard Lewis'i daha fazla anlamak şeklinde tezahür ettiği bilinmektedir. Örneğin François Georgeon Türkiye'nin modernleşme tarihinin Lewis ve Berkes'in anılan kitaplarıyla anlaşılabildiğini belirtmekle Türk yazarlardan daha fazla Niyazi Berkes'in kitabına önem atfetmiştir. Niyazi Berkes üzerine Türkiye'de doğal olarak ölümünden sonra yazılan metinler de onun kitaplarının ciddi bir şekilde okunduğunu kuşkulu kılmaktadır. Kimi komik yanlışlıklar bu durumun kanıtıdır. Bu kayıtsızlığın Niyazi Berkes'in hem dünyada hem de Türkiye'de revaçta olan düşüncelere ilgisiz, mesafeli durmasından kaynaklanmaktadır. Bunun 1940'lı yıllardaki düşünce ortamıyla da somut bir bağlantısı vardır. Sabahattin Eyuboğlu'nun yazdığı bir makale o dönemin halet-i ruhiyesini gerçekçi bir şekilde yansıtmaktadır. Makalenin başlığı "Yeni Türk San'atkârı ya da Frenk'ten Türk'e Dönüş"tür. Sabahattin Eyuboğlu yeni Türk sanatkârına örnek olarak Yahya Kemal'i göstermekte, onu da "Ben Batı'ya alafranga gittim, alaturka döndüm" sözüyle betimlemektedir. Bu çerçevede bakınca Niyazi Berkes'in nitelenmesinin başka türlü yapılması gerekmektedir. Genel hatlarıyla değerlendirildiği zaman Sabahattin Eyuboğlu'nun nitelemesinin son dönem entelektüellerine ve bu arada Şerif Mardin'e daha belirgin biçimde uyduğu görülmek-

tedir. Niyazi Berkes'in düşüncelerinin bu ya da böylesi bir süreç çerçevesinde oluşmaması onun düşüncelerine mesafeli bir noktada durulmasının gerekçelerinden birini oluşturmaktadır.

Durumu yakın dönemde daha iyi anlamayı sağlayabilecek bir başka örnek üzerinde de durulabilir. Değişik dönemlerdeki başat tercihler Türk entelektüellerini zaman aralığında kendi içinde çelişik sayılabilecek noktalara yöneltmiş görünmektedir. Bu aşamada en iyi örnek en duyarlı konulardan biri hakkında verilebilir. Din konusunda en tartışmalı saptamalardan biri Roger Garaudy'nin *Sosyalizm ve İslâmiyet* kitabıyla yapılmaktadır. Türkiye'de entelektüellerin düşüncelerinin en fazla değiştiği konulardan biri de din konusudur. İyimserlik ve kötümserlik dışında Niyazi Berkes'in din ve laiklik konusundaki düşünceleri süreklilik arz etmektedir. Garaudy'nin sözü edilen kitabını da Mihri Belli ve Doğan Avcıoğlu Türkçe'ye çevirmişlerdir. Türkiye'de o dönemde düşünsel ve siyasal anlamda etkin olan çevirmenler kitaba yazdıkları önsözlerde sosyalizm ile İslâmiyet arasında önemli çakışma noktaları bulduklarını belirtmişlerdir. Bu arada kimi İslamcı düşünce adamlarının Türkiye'de olumlu işlevler görebilecekleri kanaatine ulaşmışlardır. Ancak zaman içinde her ikisinin de bu konudaki düşünceleri değişmiştir. Bir başka deyişle her dönem siyasetin belirlediği yeni yönelimler gündeme girmiştir. Fakat daha sonra olduğu gibi, o sıralarda ve o konuda Niyazi Berkes istikrarlı bir tutum takınmıştır. Bunu en somut şekilde Roger Garaudy'nin kitabı hakkında *Yön* dergisinde sosyalizmle İslâmiyet arasında yakınlık olamayacağını belirten yazısında bulmak mümkündür. Cemil Meriç de bu konudaki makalesinde Niyazi Berkes'in konu hakkındaki bilgisinin sınırlılığından bahsetmektedir. Bu aşamada ilginç olan husus Cemil Meriç'in kendisinin Batı' ya eleştirel bakmasına rağmen, Batı hakkındaki bilgisi ve Batılı kimliği nedeniyle önemsendiğini belirtmesidir. Niyazi Berkes açısından bu tür bir durumun gerçekleşmesi söz konusu değildir.

Niyazi Berkes'in yaklaşımını anlamak bakımından sadece onun yazdıklarını incelemenin anlamı yoktur. Türkiye'nin toplumsal yapısı ve kültürü üzerine çalışmalar irdelendiği zaman Doğan Avcıoğlu hakkında yoğun, buna mukabil Attilâ İlhan hakkında sınırlı sayıda metin yazılmıştır. Bu noktada ortalamayı aksettirmesi açısından Emre Kongar'ın yazdıkları ölçüt olarak alınabilir. Genel bir bakış Doğan Avcıoğlu ve Attilâ Ilhan'ın Niyazi Berkes'ten yoğun olarak etkilendiğini gösterebilir. Hattâ bunun izlerini onların yazdığı metinlerde dolaysız olarak da görmek mümkündür. Bunların düşünceleri üzerine yazılırken Niyazi Berkes'in yazdıklarının tahlil edilmemesinin muhtemelen sebepleri vardır. Bunun temel sebebi Doğan Avcıoğlu ve Attilâ Ilhan'ın yazdıklarının belirgin siyasal içeri-

ğidir. Bunun yanında Niyazi Berkes'in aksine onların dönem dönem değişen yeni fikirlere yönelmedeki kolaylıklarıdır. Onlar bariz bir biçimde siyasal konjonktüre uyumlu düşünmektedirler. Bu siyasal içerik ve güncel siyasete dönük ilgi Doğan Avcıoğlu ve Attilâ Ilhan'ın yazdıklarını daha anlaşılır ve dolayısıyla daha etkili kılmıştır. Bunun altının özellikle çizilmesi ve öneminin vurgulanması gerekmektedir. Niyazi Berkes'in Doğan Avcıoğlu'na etkisi dolaylı olmuştur. Yazılagelen metinlerden ve bu arada *Unutulan Yıllar*'dan da açıkça anlaşılabileceği gibi Niyazi Berkes'in üzerinde Kadro dergisinin belirgin bir etkisi bulunmaktadır. *Kadro* dergisini ve Şevket Süreyya Aydemir'i olumlu bir şekilde değerlendirmektedir. 1960'lı yıllarda Şevket Süreyya'nın yazıları *Yön* dergisinin neredeyse her sayısında yayımlanmış ve genellikle *Yön* dergisi *Kadro* dergisinin bir devamı olarak görülmüştür. *Kadro* dergisine yönelik ilgi bakımından bir noktada buluşmuşlardır. Aslında 1960'lı yıllarda Kemalizm'in sosyalleştirilmesi eğilimi ve bir ölçüde Atatürk'ün halkçılık ve devletçilik ilkelerinin öne çıkarılarak Kemalizm'e yeni bir yorum getirilmesi eğilimi düşüncelerini bir noktada birleştirmiştir. Hattâ Doğan Avcıoğlu'nu belki de Berkes'e yakınlaştıran, daha doğrusu onun düşüncelerinin etkisi altına sokan esas metin *İkiyüz Yıldır Neden Bocalıyoruz?* kitabında devletçiliğe yönelik olarak yazdıklarıdır. Devletçiliğe ilişkin metinler Doğan Avcıoğlu'nun yaklaşımlarını derinleştirmiş görünmektedir. O sıralarda İsmet İnönü'nün koalisyon başkanı olarak iktidarda olması ve darbe teşebbüslerinin *Yön* dergisi tarafından açıklıkla desteklenmesi Doğan Avcıoğlu'nun, Niyazi Berkes'in o yıllarda da ifade ettiği 1938-1950 yılları arası döneme dönük yorumlarına katılmasına vesile olmuş, daha doğrusu katılmasını kolaylaştırmıştır. Böylesi bir yorum tarzı, güncellikten kalkan, fakat güncellikle sınırlanmayan yorum tarzı Doğan Avcıoğlu'nun geçmişe dönük yorum yapmasına, savlarını tarihsel bir perspektif çerçevesinde temellendirmesine yol açmıştır. Hattâ ondan öte etkileri yıllarca süren 1938-1950 yılları arasına eleştirel bakma eğilimi, ilk önce Yalçın Küçük de dâhil olmak üzere Niyazi Berkes'in yaklaşımlarına mesafeli olmaktan öte düpedüz eleştirel yaklaşan entelektüelleri de etkilemiştir. Doğan Avcıoğlu'nun Berkes'in de belirttiği gibi yazılarına amacını aşan başlıklar ve ara başlıklar koyması bir gerçekliği ifade etmektedir. Bu durum Doğan Avcıoğlu'nu bir daha hiç ayrılmamak ve zaman içinde derinleşmek üzere tarihe yöneltmiştir. Niyazi Berkes'in 1960'lı yıllarda Türk entelektüel hayatı üzerindeki etkileri muhtemelen Doğan Avcıoğlu kanalıyla olmuştur. Böylesi bir iddiayı sadece Niyazi Berkes'in makalelerinin *Yön*'de yayımlanmasından kalkarak düşünmüyoruz. Ondan öte düşünceleri üzerindeki örtük Niyazi Berkes etkisi açımlanmalıdır. Her şeyin

dışında Niyazi Berkes'in kendi metinlerine Avcıoğlu'nun amacını aşan başlıklar attığını söylemesi Avcıoğlu'nun o metinlerden etkilendiğini ve orada ifadesini bulan yaklaşımları kendi düşünsel eğiliminin önemli bir dayanağı olarak kullandığını göstermektedir. Sathi bir inceleme daha sonra *Türk Düşününde Batı Sorunu* başlığını alacak olan kitaplardaki düşüncelerle Doğan Avcıoğlu'nun yapıtlarındaki yaklaşımların karşılaştırılması aradaki etki zincirini daha net olarak gösterebilir. Kaldı ki sözü edilen kitaba dönüştürülen iki kitap vaktiyle *Yön Yayınları* arasında çıkmıştı. Etki gerçeğinin bir başka göstergesinden daha bahsetmek mümkündür. *Yön* sayfaları Avcıoğlu'nun Mümtaz Turhan'dan Sencer Divitçioğlu' na kadar birçok entelektüelin yapıtlarındaki yaklaşımları eleştirdiğine tanıklık etmektedir. Bu tür tartışmanın *Türklerin Tarihi* kitaplarının başındaki yüz sayfalık tarih değerlendirmesinde bulunduğu da görülmektedir. Gerek dergide gerekse sözü edilen tarih değerlendirmesi metninde Niyazi Berkes'in düşüncelerine eleştirel anlamda gönderme yapmadığı bilinmektedir. Dergide bunun hoş bir tavır olmamasına mukabil *Türklerin Tarihi*'nın birinci cildinde bu tarz bir değerlendirme yapılmamasının makul olmayan bir yönü yoktur.

Niyazi Berkes'in Doğan Avcıoğlu gibi bir aydın kanalıyla gündeme getirilmesi onun Türk düşünce hayatında yeniden etkin olmasının başlangıcı gibidir. Aynı zamanda bu dönem Kemalizm'in bir tür sosyalleşmesinin başlangıcı olarak anlaşılabilir. Niyazi Berkes'in yazdıklarına, özellikle de Türkçe'de yazdıklarına bakıldığı zaman Kemalizm'in yeni yorumlarının yapıldığı ve Kemalizm'in tartışıldığı dönemlerde yoğunlaştığı görülebilir. Hem çok yoğun, hem de heyecanlı olarak yazdığı dönemler Kemalizm'in benimsendiği ve heyecanlı bir sürecin yaşandığı dönemlerdir. Sözü edilen dönemleri 1940'lı yıllar, daha kesin olarak söylemek gerekirse 1939-1948 yılları arası ve 1960'lı yıllar ve 1970'li yılların başları olarak nitelendirebiliriz. Bu dönemler iç siyaset açısından da sarsıntılı dönemlerdir. Gerek 1940'lı yıllar gerek 1960'lı yıllar Türkiye'de siyasal tartışmaların doruğa ulaştığı yıllar olarak görülmektedir. Niyazi Berkes'in üretkenliğini biraz da buna bağlamak gerekmektedir. Niyazi Berkes'in yazdıkları her iki dönemde de ülkede cereyan eden tartışmalar üzerinedir. Hem dolaysız olarak hem de düşüncelerin arka planını ortaya çıkarmak şeklinde. Eleştirel baktığı düşünceleri de yoğun olarak eleştirmiştir. Tarihsel dayanakları da gündeme getirerek eleştirel baktığı yaklaşımlar konusundaki düşüncelerini belirtmiştir. Bu tutumun yanında kendisinin yaklaşımıyla yakın sayılabilecek düşüncelere karşı da eleştiri yöneltmiştir. Tartışmalar da genel olarak Kemalizm çerçevesinde şekillenmiştir.

Düşüncelerinin bir nebze dikkat çekmesi, gündeme gelmesi Kemalizm'in Türkiye'de tartışılmasıyla bağlantılıdır.

Entelektüel kimliğinin ve düşünsel tercihlerinin şekillenmesinde en etkili olan husus 1940-1950 yılları arasında yaşadıkları olmuştur. Hayatının son sekiz-dokuz yılını da 1940-1950 yılları arasındaki yaşadıklarını ve bu yıllardaki gelişmeleri yazmaya hasretmiştir. Hayatının sonuna kadar da o on yıldaki halet-i ruhiyesini korumuştur. 1940'lı yıllardaki bakış açısı o kadar belirleyici olmuştur ki, Türkiye'nin toplumsal yapısının gelişmesine ilişkin en önemli katkılarından biri 1938-1950 yılları arasını değerlendirmesinde somutlanmıştır. *Unutulan Yıllar* kitabını bir hatırat olarak düşünmek yerine 1938-1950 yılları arasındaki Türk toplumunun sorunlarının çözümlenmesine hayati katkılarda bulunan ve fakat mesafeli durulması gereken bir sosyal bilim kitabı olarak okumak daha gerçekçi bir tavır olur. Niyazi Berkes her anlamda 1940-1950 yılları arasındaki duyarlılığını korumuştur.

Niyazi Berkes'in çok sonraki yıllarda fikri sabiti haline gelen 1940'lı yılların etkisi altında kaldığı açıktır. Dönemin özellikleri süregitmiştir şeklinde bir değerlendirme bulunmaktadır. 1940'lı yıllardaki temel yönelimi hemen hiç değişmemiştir. Bir biçimde düşüncelerini, siyasal konjonktür etkilemediği ve hiçbir şekilde siyaset yapmayı düşünmediği için düşüncelerindeki süreklilik üzerinde durmak gerekmektedir. Zaman içindeki değişimin düşüncesini bütünüyle değiştirmemesi aktif siyaset yapmamasından da kaynaklanmaktadır. Değişen zaman elbette onun düşüncelerini de farklılaştırmıştır. Fakat onun düşüncelerindeki değişme düşüncelerinin esasından ziyade ayrıntılarında olmuştur. Niyazi Berkes o dönemde ciddiye aldığı düşüncelerini, düşüncelerinin gerçekleşme şansının olup olmamasından bağımsız olarak sürdürmüştür. Onun bu düşünsel sürekliliğinde kişiliğinin önemli bir payı olduğu kadar başka etkenlerin de belirleyiciliği vardır. Bunların başında da bir süre sonra çeviri yapmaktan vazgeçmesi ve Türk toplumunun özgünlüğü konusundaki anlayışı gelmektedir. Tabii bunların yanına yurt dışında yaşamasına karşın Türkçe yazmaktaki ısrarını da katmak gerekiyor. Yapılacak bir aktarma konunun anlaşılmasını mümkün kılabilir. Aslında Niyazi Berkes'in anlaşılamamasının nedenleri de bu aktarmaların içinde bulunmaktadır.

Niyazi Berkes'in düşüncelerinde ısrarı, Türkçe yazmakta diretmesi ve Türkiye'nin toplumsal ve kültürel yapısının özgünlüğünü vurgulaması entelektüel kimliğini somutlaştırmaktadır. 1970'li yılların sonlarındaki polemiklerinden verilecek bir örnek sorunu bütün açıklığıyla ortaya koyar: "Tunçay, Atatürk yönetimindeki kusurları, bugünün saçmalıklarına bağlama konusunu tebessümle karşıladığını da söylüyor. Bir tanesi şu:

Meğer o siyaseti bazı amaçlar için araç olarak yapmış. Bunu söyleyenin siyasal bilim hocası olduğunu düşününce gülmekten kendimi alamadım. Siyaset dediğiniz şey, bu değilse başka nedir acaba? Şarklı siyaset yazarlarından Nizam-ül-Mülk'ü bilmemiş olacağına hiç inanamamakla beraber, hiç değilse Machiavelli'nin bu siyaset denen tutumu nasıl anladığını bilmemesine olanak var mı?"[2] Niyazi Berkes'in yaptığı eleştiriye cevap durumun daha net bir şekilde anlaşılmasına vesile olmaktadır: "Siyaset kuramı, Machiavelli'nin siyaseti araç sayan anlayışından ibaret değildir. (Ben tam bu konunun hocası olduğum halde Nizamülmülk'ün *Siyasetname*'sinin niye söz konusu edildiğini anlayamadım)."[3] Anlamamasının nedeni sadece somut bir kişinin değil, cümlelerden de anlaşılacağı gibi toplumların farklılığına dönük herhangi bir ihtimali kabullenmemesinden kaynaklanmaktadır. Bir başka nitelemesi Niyazi Berkes'in bu noktadaki farklılığını da ortaya koymaktadır: "O, Batı'dan ya da kitaplardan öğrenilen her fikri fetişleştiren aydın tipi değildi. Böylelerinin dinci olan takımına da aynı gözle bakardı." Son niteleme ilk nitelemedeki düşünceyi daha bir belirginleştirip Niyazi Berkes'in yaklaşımının daha net bir şekilde anlaşılmasını sağlıyor.

---

[2] Niyazi Berkes, "Atatürk'ün Yöntemi ve Yönetimi", *Cumhuriyet,* 31.1.1979.

[3] Mete Tunçay, "Atatürk'ün Yöntemi ve Yönetimi Üstüne (Prof. Niyazi Berkes'e Yanıt)", *Cumhuriyet,* 16.2.1979.

DEĞERLER LEVHASININ TERSİNE ÇEVİRİLİŞİ: HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Taşkın Takış

Derler ki, ölüm döşeğinde olanların söyledikleri
Ciddi müzik gibi dikkat gerektirir.
Saatleri sayılı olanlar boşa harcamazlar zamanı
Acı içinde olanlar doğrudan ayrılmazlar
Bir daha konuşamayacak olanların sözleri daha önemsenir
Gençliğin ve rahatlığın verdiği gevşeklikle konuşanlardan
İnsanın sonu yaşamından daha önemlidir.

II. Richard / William Shakespeare

Hilmi Ziya Ülken kelimenin tam anlamıyla bir arayış insanı olmuştur. Ülken'in[1] sosyal bilimlerdeki çok yönlülüğü, bu makalenin sınırlarını

[1] Hilmi Ziya Ülken, İstanbul'da, 1901 yılında doğdu. Babası Mehmet Ziya Ülken kimyager doktordu. Anne tarafı Kazan'ın tanınmış müderrislerinden Kerim Hazret'e uzanır. İlk bilgileri aile dostu İbn-ül Emin Mahmut Kemal Bey'in sohbetlerinden alır. Hilmi Ziya, ilk öğrenimini "Tefeyyüz" mektebinde; orta öğrenimini İstanbul Sultanî'sinde tamamladı. Gençlik yıllarında ateşli bir Anadoluculuk taraftarıdır. 1919'da Reşat Kayı ile *Anadolu Dergisi*'ni çıkarır. *Anadolu'nun Bugünkü Vazifeleri* birçok eseri arasında ilkidir. 1921'de Mülkiye Mektebi'nden mezun oldu. Ardından İstanbul Edebiyat Fakültesi Beşeri Coğrafya Kürsüsü asistanlığına tayin edildi. Diğer bölümlerin derslerini takip ederek felsefe bölümünden ahlâk-sosyoloji ve felsefe tarihi sertifikaları aldı. Çeşitli liselerde tarih, felsefe, psikoloji ve coğrafya dersleri verdi. *Umumi İçtimaiyyat* ve *Türk Tefekkür Tarihi* kitaplarıyla ilgi çeken Ülken, 1933 yılında Berlin Üniversitesi Devlet Kütüphanesi'ne gönderildi (Eyüp Sanay, *Hilmi Ziya Ülken*, Kültür Bak. Yayınları. s. 5-16, Gülseren Artunkal, "Hayatı ve Eserleriyle Babam Ülken", Sosyoloji Konferansları, XVII. Kitap, İ. Ü. Yayını, İstanbul, 1979, s.1-11). Türkiye'ye dönüşünden hemen son-

fazlasıyla aşmaktadır ve bu tarafıyla incelememiz onun birçok çalışma sahasındaki üretkenliğini, arayışını dile getirmeyi tam anlamıyla elbette başaramayacaktır. Buradaki zorluk yalnızca Ülken'in düşünce tarihi, felsefe, mantık, sosyoloji, psikoloji, ahlâk, tarih, sanat gibi alanlarda ürettiği birçok yapıtın araştırılmasında değil, tüm bu çeşitlilikler arasında Ülken'in düşünsel uğraklarının zenginliği sebebiyle nasıl bir yöntem takip edileceğidir.

Ülken'in bir yaşamın tüm boşluklarını doldururcasına ısrarla yazı yazması öncelikle bu yapıtlarının ne denli özgün olduğu sorusunu akla getirir. İtiraf etmeliyiz ki, ansiklopedik betimleme merakı onu bir özgünlük tehlikesiyle yüz yüze bırakmıştır. Ancak Türk düşünce tarihinde Hilmi Ziya Ülken'e gelinceye kadar sosyal bilimlerde sistematik bir bilgi eksikliğini hemen fark edebiliriz. Ülken, en başta felsefe, sosyoloji, mantık, İslâm ve Türk düşüncesi gibi konuların tarihlerini yazmaya giriştiğinde özellikle bu eksikliği giderme gereksinimindeydi.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında doktrinlerin gelişim aşamalarını diğer karşıt-doktrinlerle karşılaştırma geleneği henüz yoktu. Ve yine Ülken'e ulaşıncaya kadar çağdaş anlamıyla kendini ifade etme tarzı genel olarak tek fikir/tek düşünür/tek ekol bağlamıyla sınırlıydı. Farklı zihniyet dünyaları arasında kıyas metodu bilinmiyordu. Öyle ki, bir örnek vermek gerekirse insanı çevre-toplumla açıklamaya yönelenler psiko-dinamik süreci hesaba katmıyorlar, insanı metafizik ve tinsel bir etkileşimle algılayanlarsa bilinci dış dünyaya tamamen kapatmışlardı. İlgi alanlarına göre tarihçiysek tarihçi kimliğimiz, sosyologsak sosyolojik öngörülerimiz, iktisatçıysak iktisadî verilerimiz geçerliydi. Sosyal bilimlerin denklemi tek faktörlü sebep-sonuç zinciriyle kuruluyordu. Hilmi Ziya Ülken kendinden önce bu tekdüze paradigmaları kırmış ve Türk düşünce tarihinde ilk

---

ra, Edebiyat Fakültesi Türk Tefekkür Tarihi doçentliğine atandı, 1936'da İçtimaî Doktrinler Tarihî öğretim üyesi oldu. 1940'da Von Aster'in isteğiyle Felsefe Profesörlüğüne, 1944'de İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Bölümü Sanat Tarihi Profesörlüğüne getirildi. 1957'de Ordinaryüs Profesör oldu (Emre Kongar, *Türk Toplumbilimcileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 147-149, haz. Hamza Uygun-İnan Özer). Yaşamının her safhası doymak bilmeyen bir iştihayla kitap ve kütüphanelerin arasında geçti. Yüzlerce makale yazdı, kitaplar hazırladı, çeviriler yaptı. Fransızca ve Türkçe kitap eleştirileri kaleme aldı. Dergiler yayımladı. Sabahattin Eyuboğlu ve Celalettin Ezine ile uzun zaman beraber çıkardıkları hümanist karakterdeki *İnsan* dergisi entelektüel kesimde ses getirdi. Hemen hemen ilgi göstermediği alan yoktu. Başta İslâm felsefesi, Türk tefekkür tarihi, doktrinler tarihi, sosyoloji, sistematik felsefe, bilim felsefesi, mantık, sanat, estetik derslerini okuttu, binlerce öğrenci yetiştirdi. Tüm bunların yanında o, tekdüze bir akademisyen profilinin dışındaydı. Sanatçı duyarlılığıyla *Posta Yolu*, *Şeytanla Konuşmalar*, *Yarım Adam* adlı romanlarını yazdı. Şiirle ilgilendi. Resimler çizdi. 1918-1920' lerde kara kalem; 1940-1945 yılları arasında yağlı boya ve 1967-1970 yıllarında kompozisyon çalışmaları yaptı. Hat sanatıyla uğraştı ve müzik bilgisi son derece genişti. Hilmi Ziya Ülken, 5 Haziran 1974'de yaşamını yitirmiştir.

defa çok nedene dayalı kompleks bir yapı kurmaya çalışmıştır.[2] Dolayısıyla ona özgünlük çerçevesinden bakmak yerine yazdıklarının bu alanda ilk olma niteliği ön planda tutulmalıdır.

Hilmi Ziya Ülken'i okurken karşılaşılabilecek en büyük zorluk onun ne tür bir konuma yerleştirileceğidir. Belki de hakkında sorulabilecek en keskin soru budur. Ülken, akademide çözümlemelere girişmeden bilgileri istif eden bir ordinaryüs mü, felsefeci bir kişilik mi, modern sosyolog mu, yoksa sentezciliğin tüm şekillerine karşı çıkmasına rağmen nihayetinde sentezci bir düşünür müdür?

Hilmi Ziya Ülken, Türk düşüncesinde sade bir ideolog olarak yer edinmiş olsaydı bağlı olduğu düşünce dünyasının ölçütlerine göre değerlendirilir, tutarlılığı sorgulanır ya da cemaatini hangi konularda aştığı/ yükselttiği söylenebilirdi. Fakat o sorunlara yaklaşırken sade bir ideolog olmadığı gibi elinde her kapıyı açacak basit bir anahtar da bulundurmamıştır. Ülken, acele hükümlerden ve aşırı genellemelerden çoğu yerde kaçınmayı akademik bir tutum olarak benimsemiştir. Genellemeci ve indirgeyici mantığın sosyal bilimciyi nasıl da kolayca etkisizleştirdiğini, yanılttığını çoğu yerde göstermiştir.[3]

Üzerinde durduğu önemli bir konu; batıdan aktarılan kavramların kökenleri analiz edilmediği vakit aydınların kavram devşirmeleri toplum üzerinde bir baskı ve yük oluşturacaktır. Zira her kavram mikro bir kurumdur. Soyut görünen kavram bileşkelerinin arkasında maddi yapılar ve tarihî bir zaman yatmaktadır. Kavramlar insanların ilkel yönlerini yüceltmek için kullanılmamalıdır. Sözgelimi özgürlük tanımları içgüdülerimizi

---

[2] Hilmi Ziya kompleks bir yapı oluştururken dyadolojik bir yöntem takip ederek düşüncelerin çift karakterleri üzerinde durmuştur (Dyade'lar konusuna ileriki bölümlerde değinilecektir). Ülken, dyadolojik yöntem sayesinde her disiplini kendi sahasından çıkarıp öteki disiplinlerle karşılaştırarak bilimlerin dirsek noktalarını aramıştır: "Bilgi bize gerçekleri, onlara ait tahlil ve terkipleri verir. Fakat gerçekler bilgiyi parçalar, çokluklar halinde kalır. Ne fizik, ne biyoloji, ne sosyoloji bizi bütün olarak varlığa ve onunla bağlantımızı kuran eyleme götürür. Fizikten çıkan pratik onun tekniği olan türlü araçlardır. Biyolojiden çıkan pratik onun teknikleri olan tıp dallarıdır. Psikoloji ve sosyolojiden çıkan pratikler eğitim ve insan yönetme sanatları olan pedagoji ve politik'tir" (Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, s.155).

[3] Mantık terimlerinde tümdengelimsel akılyürütmenin genele karşı özeli hiçe sayan, indirgemeci bir mantık çeşidi olduğu açıklanır. Francis Bacon'dan itibaren benimsenen yeni-tümevarımsal akılyürütme ise gözleme dayanan 'objektif' ve 'bilimsel' yöntem olma iddiasındadır. Ancak Hilmi Ziya Ülken bilimlerin gelişiminde yeni-tümevarımsal akılyürütmenin etkilerini kabul etse de, tümevarımın indirgemeci ve analojik hatalarını unutmamıştır. Lavosier, Boyle, Huyghens'in nerelerde yanıldığını göstermiştir. Bu konuda Hume ve Reichenbach'ın tümevarımsal akılyürütmedeki eleştirilerine katılır. Ayrıca ona göre tümel kavramların çatışkı ve dikotomilerden kurtulması imkânsızdır. (Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Aytemiz Kitabevi, Ankara, 1956, s.152-162). Burada Hilmi Ziya Ülken'e atfettiğimiz araştırmalarındaki indirgeyicilik karşıtı tutumu yalnızca ahlaksal bir sıfat olarak değil epistemolojik bir tutum olarak belirir.

bastıran bir kurtuluş umudu olmanın ötesinde her özgürlük tarifi insana belirli bir bilinci aşılamalıdır. Bir dereceye kadar genel hükümleri kullanmadan, önyargısız ve indirgemeden düşünebilmek zihnî işleyişe aykırıdır; ancak, Ülken'e göre hangi disiplin çeşidi olursa olsun çözümlemelerde felsefî kaygı beraberinde gelmelidir. Bu kaygıya istinaden ekollerin tarihî gelişimlerini, varoluşsal tanımlarını biricik amaç uğruna çarpıtmak yerine, her ekolün oluş aşamalarına dikkat edilerek o alan içerisinde kalıp yeni sorular üretilmelidir. Ülken'i ilk planda güç-anlaşılır gösteren ikinci zorluk sınıflandırmalarındaki bu geniş eğilimidir. Ona göre her bilimin ayrı bir çıkarsaması vardır ve her çıkarsama kendi katında özgün bir varlık derecesine sahiptir. Disiplinler birbirine indirgenemez farklı ölçütler geliştirmiştir ve anlamlı olan bu çoğulcu yapıları kendi sahalarında çözümlemektir. Bu tür tanımların rölativist yönünü gözardı etmemekle birlikte Ülken'in tümüyle rölativist olduğuna dair bir nitelendirme başlangıçta yanıltıcı olabilir. Onda rölativist olarak görülen eğilim daha çok 20. yüzyılın başlangıcından itibaren terk edilen katı ve belirlenimci kalıpları fark etmiş olmasıdır. Açık bir tutumudur ki, sosyal disiplinlere sürekli dayanaklar araması, sosyolojisinde görülen sabit noktalardan kaçışlar sanıldığının aksine onun yalnızca felsefi temayülüyle değil, değişme, olasılık, tekrar edilemezlik, sınıf ve gruplar arası karşılıklı etkiler (repercussion), statizmi kıran dinamik ögeler gibi kavramları Türk sosyolojisine kazandırmış olmasıyla açıklanabilir. Ona göre sosyoloji, toplumu sabit ve otomat bir kütle olarak alma yerine değişme şartlarını incelemelidir. Ülken, sistemci sosyologların tamamında görülen "acele yayıcılık, yaklaştırmalar ve anolojiler yardımıyla acele münasebetler bulma, hususi cemiyet ilimlerine ait vakitsiz müdahaleler"i yersiz ve zamansız bulmaktadır. Bu tür soyologların tavrını ortaçağda görülen "ulum-u sitte" (Quadrivium ve Trivium) biçimindeki merkeziyetçi şemalara benzetir.[4] Büyük anlatıların genel soruları yerine, yeni-bilim anlayışının parçalar arasındaki ilintileri üzerinde durması ona mikro-sosyolojilere yaklaştırmıştır. *Sosyolojiye Giriş*'te monografinin bilimsel çalışmalardaki hayati öneminin altını çizmiştir: "başta Comte olmak üzere birçok sosyoloji cereyanları (demografyacılar, Marxçı sosyologlar, tekâmülcüler, ilâh...) monografiyi ihmal veya reddetmeleri yüzünden bir devirde, bir mıntıkada yapılmış olan her hangi bir tetkiki ve buradan çıkarılan bazı mahdut münasebetleri bütün cemiyetler ve bütün devirlere tamim etmek suretiyle ağır hatalara düşmektedirler."[5] Sosyologların değişmeye ayak direyen bu hataları nereden

[4] H. Z. Ülken, "Sosyolojinin Dalları", *Sosyoloji Dergisi*, İ.Ü. Edb. Fak. Yay., 4-5, 1949, s.135.

[5] *Sosyolojiye Giriş*'te toplumların her antinomisinin (çatışkı) dönemlerine bir parlaklık ve zenginlik kattığı düşüncesindedir. Kolektif ruhta açık veya gizli bir çatışma olmalıdır. Çok şekilli-

kaynaklanıyor? Çünkü şemacı sosyologlar tarihin mütemadiyen kanunlarla teşekkül ettiği noktasında hemfikirler... Tarih, kanun ile özdeşleşebilir mi? Ülken'e göre insanı disipline edici bu tür özdeşleştirmelerle "sosyoloji saltanatı" sürenlerin teklifi kabul edilirse tarihteki tüm bireysel oluşumları, tekâmülü, varlıklar arasındaki otantik farkları yok etmişiz demektir.[6] Sonuç olarak Ülken'in bilimlerde özele inen spesifik konumlandırmaları, ağır ve hantal ölçülerdeki kavramları ayrıştırması nedeniyle (monizm, determinizm, tarihî materyalizm vb...) Türkiye'de onu birinci kuşak modern sosyologlar arasında saymamız için yeterli sebeptir.

Ülken'i bir konuma yerleştirmekte zorlanıyorsak o ana değin tarihsel düşünme geleneğinde benimsenen yerleşik kalıpların ne olduğunun sorulması gerekir. Ülken'e göre Cumhuriyet'in ilk yıllarında Ziya Gökalp'te odaklaşan Durkheimcı sosyoloji hem ihtiyaçlara cevap veriyor hem de müspet ilimlere sesleniyordu. O yılların gündemde olan sosyolojisi bilim-politika ilişkisinin de ipuçlarını vermektedir. Parçalar arasındaki koordinasyonu ve toplumda had safhada görülen bir dayanışmacılığı vurgulayan sosyoloji devlet geleneğinin sağduyusuna ters düşmüyordu. Dolayısıyla 1920'lerde Türkiye'deki toplum sorunlarının anti-entelektüalist ve indeterminist bir yapıda çözüleceğine inanan Bergsonculuk cereyanı egemen yerleşik kalıplar tarafından bir arıza olarak görülüyordu. Ve bu kritik aşamada Hilmi Ziya Ülken'in rölativist ve anlaşılmaz görülen çoğulcu tarafı onun katı sosyoloji geleneklerinden ayrıldığı safhalarda başlamaktadır.

Genel yapıları çözümlerken her alanın ilke ve kuralları üzerinde ayrı ayrı durması onu bir başka problemle karşı karşıya bırakmıştır. Her kapıyı açacak bir anahtar taşımıyorsak (tek bir ölçütümüz yoksa eğer) genel sorunlardan arındırılmış bir alanın verileriyle hareket ettiğimizde incelenen konunun etkisi kendini fazlasıyla gösterir. Öznel düşünümlere inanılan bir araştırmada bazen üzerinde durulan konunun nirengi noktasını açığa çıkarmak için hem etkilenebilir olmak hem de 'içeriden' bir gözlemcinin tanıklığına sahip olmak gerekir. Ülken'in çok farklı alanlarda ger-

---

lik ve renklilik bu sayede gerçekleşir yoksa çok şekillilik renkliliğe inanmaktan değil... Ülken Dilthey'den sözederken hiçbir oluşumun tek bir tarihî hareketle açıklanamayacağı görüşünü benimser. Buna karşılık Durkheim okulu kolektif ruhu toplumların dışında sabit bir noktaya koyarak çatışmaları baskı altına almıştır. Marksist okulsa bu çatışmaları gereğinden fazla kutuplaştırarak taraflar arasında bir birlikteliği imkânsız hale getirmişlerdir. (Hilmi Ziya Ülken, *Sosyolojiye Giriş*, İ. Ü. Edb. Fak. Yayınları, İstanbul, 1947, s. 26-27). "Bize göre karşıt kuvvetlerin çarpışmasının eseri tek taraflı (unilaterale) değildir: Yani o, bir yanın yok olması ve kuruyup kalmasına karşı, öte yanın aşırı gelişmesinden (hypertrophie) doğmaz. Ancak her çarpışma (conflit) önceki unsurlardan başka ve onların dışında, cinsinde tek (*sui generis*), orijinal yeni bir varlık meydana getirir." (Hilmi Ziya Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998, s. 92).

[6] *Sosyolojiye Giriş*, s.16.

çekleştirdiği çalışmalarda etkiye açıklığı ve bu alanların ölçülerine içeriden bir gözlemci kimliğiyle riayeti, onun düşünsel serüvenlerinin niçin bu kadar değiştiğini sergileme noktasında bizlere yardımcı olabilir. Yargılarının sık sık değişebilirliği (güçlendirici ve siyasal bir fayda gözetmediğine göre) arayışını tükenip bitmeyen başka arayışlarla doldurmaya çalışmıştır. Özetle, Hilmi Ziya Ülken bir arayışın adamıdır.

Hilmi Ziya Ülken, 1920'li yıllarda revaçta olan Durkheimcı sosyolojinin etkisi altındadır. Ziya Gökalp'in ilk defa sistematize ettiği bu sosyolojiyi daha sonra terk eder ancak Ziya Gökalp'le hesaplaşmasını hiçbir zaman elden bırakmayacaktır. Hilmi Ziya, ileriki yıllarda sosyolojizmin baskısından kurtulunca, 1925'de Emile Boutroux'nun plüralizmine dayanan 'sosyo-psikolojik bir insan felsefesi'ne eğilir. Boutroux varlığın esasını mutlak zarurete değil de hürriyete dayandırması hayatı son derece karmaşık ve belirsiz bir temelde kavramasına yol açmıştır. Yine Boutroux'ya göre doğada gözlemlerimiz yoğunlaştıkça eşyanın hassaları, değişmeleri, fertler arasındaki ilişkiler ve yaşamın zenginliği giderek fazlalaşacaktır.[7]

Boutroux'nun tekdüze, ağır bir kütle olarak algılanan dünyayı parçalara bölerek çoğullaştırması (plüralizm) Ülken'in felsefî ufkunu genişletmiştir.[8] Arayışını derinlere indirme ihtiyacı onu Spinoza ile tanıştırır. Spinoza'nın madde alanında tespit edilen nedensellik zincirini geometrik bir tarzda (*more geometrico*) tinsel alanda araması[9] Ülken'e göre felsefî sorunların olgunluk noktasıydı. Tabiat felsefesini inceler. 1933'te *Aşk Ahlâkı*'nı yazdığında Boutroux'nun plüralizmiyle Spinoza'nın natüralizmini kaynaştırır ve *Aşk Ahlâkı* nı mono-plüralist bir temel üstünde yükseltir. Çoklukta birlik düşüncesinin çeşitli manzaralarını Platon, Plotinus, Nicolas de Cusa, J. Bruno, Schelling, Baldwin'de görür.[10] Diğer yandan Mehmet İzzet'in önerileriyle Bergsoncu felsefeden idealizme yönelir.

---

[7] Hilmi Ziya Ülken, *Yirminci Asır Filozofları*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1936, s. 20.

[8] Ülken, Emile Boutroux (1842-1921)'yu çağdaş Fransız felsefesinin ana kaynağı olarak görmektedir. Boutroux hem Maine de Biran'dan gelen Fransız spiritüalist geleneği devam ettirmiş, hem de Bergsonizmin temellerini hazırlamıştır. Boutroux, anti-mekanist bir âlem telakkisi geliştirmiş, tabiat kanunlarındaki imkân meselesini metafizik bir açıdan değerlendirmiştir (Bkz. *Yirminci Asır Filozofları* s. 20). Ülken, Boutroux'nun *Tabiat Kanunlarının Zorun(suz)luğu Hakkında* (De la Contingence des Lois de la Nature)adlı eserini Türkçe'ye çevirmiştir, İstanbul, 1947

[9] Eserin orijinal başlığı "Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış Olan ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan ETİKA"dır. (ETHICA Ordine Geometrico Demonstrata et in Quinque Partes Distintcta in quibis agitur). Harald Höffding *Historie de la Philosophie Moderne*'de *Etika*'nın bu beş bölümünü bir dramın beş perdesine benzetmiştir. (Spinoza, *Etika,* Milli Eğitim Bak. Yay. İstanbul 1965, İkinci Baskı, s. IX) Ülken, Spinoza'nın bu önemli eserini Türkçe'ye kazandırmıştır.

[10] *Aşk Ahlâkı*, s. 25



Ülken, Batı düşüncesiyle sıkı biçimde beslenirken üzerinde yaşadığı toprakların sorunlarını (evrensel-ulusal zıtlığını) *İnsani Vatanseverlik*'le aşmaya çalışır:

"İnsanlıkla ilgisi olmayıp tek bir toprağa bağlı kalan basit insandır. Fakat insaniyete iman edip hiçbir toprakla ilgisi olmayan da; renksiz, şekilsiz, şahsiyetsiz ve kozmopolit insandır."[11] *İnsani Vatanseverlik* olgu inancı ile ideal inancı arasındaki farkı gözetir. Olgu inancı gerçekliğin konusudur. Ulus sevgisi, toprağa bağlılık, yurtseverlik gibi duygular birer olgudur ve bu tür nitelikler gerçekliğin dolayımından geçerler. Milliyetçilik bir olgu inancıdır. İdeal olan hayâlî bir beslenim değil elle tutulur gibi yakın ve toprağa bağlı olan bir şeydir. Vatanseverlik hem gerçekçi bir ülkü hem de bir olgu inancıdır. Olgu inancının tehlikesi yurtseverliği sözde idealin (pseudo-ideal) doruklarına çıkarmak esasen gerçekliği aşındırmaktır. Gerçekliğe aşırı yüklenme, olgulardan beklentileri artırmaksa bizi eşyanın fatalitesine götürür. 19. yüzyılda ulusların siyasî emelleri travmatik gerçek-ideal karşıtlığını yaratmıştır. Irk kavramı sosyal bilimcinin veya anatomiysenin elinde kuvvetli bir olgudur. Ancak ırkçılık, ırka ayırıcı bir önem atfetme, olgu inancının deformasyonudur. Turancılık veya Slavcılık gerçekliği (vatanseverliği) harita üzerinde silmişlerdir, ırkçı hareketlerinin olgu inancına bakışları hep keyfî olmuştur. Benzer doğrular, ortak düşünceler, dinlerin yönelimliliği, hukukun evrenselliği, eşit iktisadî paylaşımlar ideal inancın konusudur.

İdeal inanç evrensel ilkelerdir. Olgu inançlarının herkesin kendi toprağına bağlı olmasındaki katı bir yozlaşmayı ideal inanca konu olan evrensel insaniyetçilikle (hümanitarism) aşabiliriz. Ancak yalnızca ideal inançla yüklü bir insan, kendi toprağının ve ulusunun sınırlarını deforme eder, sonuçta barış havariliği, saf insancılık (hümanism) soyut ve hayâlci ilkel bir kozmopolitizmi doğurur.

1930'lu yıllarda dünya ölçeğindeki kriz karşısında insanın bunalım ve şaşkınlığını giderebilmek için *Aşk Ahlâkı* ve *İnsani Vatanseverlik* yapıtları eylem ve ahlâk sorununu gündeme getiriyordu.

Hilmi Ziya Ülken'in 1933'de yazdığı *Telifçiliğin Tenakuzları* adlı eseri sentezci bir aklın eleştirisidir. *Telifçiliğin Tenakuzları* uç noktalarda dolaşan akımların bir araya getirilmesinin imkânsızlığı üzerinedir. Sentez yoluyla aykırı düşünceler barıştırılamaz. Ülken, sonraki birçok çalışmasında bu iddiaya sahip çıkmıştır ancak farkında olmayarak kendisi de sentezciliğe düşmüştür. *Telifçiliğin Tenakuzları* Ülken'in genel gidişatında ciddi paradokslar yaratmasına karşılık bu kitabın önemi zıt kutuplardaki

[11] *İnsani Vatanseverlik*, s. 86.

siyasal-felsefi hareketlerin temel savlarını görebilmesinde yatar. Erken dönemlerinde karşı karşıya gelen tezlerin nerede birleşip nerede koptuklarını ve olguların çift-karakterlere nasıl bölümlendiklerini görebilme yeteneği onun zihni dünyasını genişletecektir.

Telifçiliğin Tenakuzları'nın girişinde bir "hesabî adam"ın portresi çizilir. Kimdir bu "hesabi adam?" İçinde bulunduğu konumu sarsmayan, idarei maslahatçı ve oportünist bir tip! Teorik bir endişeden çok pratik kaygıların adamı... İlmî olma görünümündedir oysa koşullar değiştikçe tüm hesapları devreye girer. Siyasal-felsefi karmaşalara set çekilebilmesi için istikrar adına en olmadık düşünce akımlarını uzlaştırır.

Ülken'e göre ilk telifçi (sentezci) filozof Aristoteles, Democrite'in maddeciliği ile Platon'un idealizmini kaynaştırmıştır. Aristoteles'in muhafazakâr ruhu "siteden imparatorluğa doğru intikal etmekte olan cemiyetin içinde yetişmiş; ve göçen bir medeniyetin enkazı üzerinde 'vaziyeti kurtarma' cehtinin en dahiyene metafiziğini yapmış"tır.[12] Telifçilik bu anlamda toplumsal hareketlerin önünü kesen reaksiyoner bir tavır olarak karşımıza çıkıyor. Çağdaş Alman sosyolojisine mensup düşünürler ve bir kısım Fransız ve Rus sosyologları Ülken tarafından aynı eleştiriye tâbidir. Tarihî materyalizm ile iktisat ve hukuku telife çalışan Stammler, spiritüalist sosyolojiyi tarihî materyalizmle kaynaştıran Oppenheimer ve Marksist sınıf çatışmasını burjuva ideolojisi lehine kullanan Werner Sombart sentezci ideologlardan bazılarıdır.[13] Sosyal-demokrasi hareketleri telifçi çalışmaların diğer bir *re-vision*udur.[14]

Marksizm tüm ögeleriyle kabullenilmediğinden sosyal-demokrasi senteze giderek marksizmi yeniden şekillendirmiştir. Ülken bu çaba içerisinde Kautksky ve Bernstein'ın *re-vision*unu zikreder. Bernstein'a göre üretim araçlarının yanında hukuksal/ahlâkî temellere, coğrafî koşullara ve ruhsal kabiliyetlere de yer açılmalıdır.[15] Psikoloji sahasında de Man eski düşünsel refleksleri bir yana bırakarak Bergson ve W. Jameson'ın irrasyonalizmini Marksizmle buluşturmuştur. De Man şuurdan gayri-şuura

---

[12] Hilmi Ziya Ülken, *Telifçiliğin Tenakuzları*, Mülkiye Mecmuası Neşriyatı, İstanbul,1933, s.4.

[13] Ülken'in Werner Sombart hakkındaki keskin sözleri ileriki yıllarda yumuşamaktadır. *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*'de Sombart mukayeseli sosyoloji çerçevesinden okunur. Sombart'ın iktisadî tabakalardaki sınıf gerginliği ne denli hakikatse ulus, zümre, ırk, dil gibi unsurların gerilimi de o denli hakikattir düşüncesine dikkat çekilir. (*Tarihî Materyalizme Reddiye*. 198).

[14] Konu ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz: Hilmi Ziya Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, Anıl Yayınevi, İstanbul, 1963. (sosyal-demokratik partiler için s. 46-47, sendikalar ve sendikalizm için s.77-83, sosyal adalet ve sosyalist partiler için s. 91-93, sosyalizm ve komünizm için s. 95-109, ve s. 151-158'e bakılabilir).

[15] Ülken, Bernstein'ın çift karakterli yeni Marksist kuramını eleştirse de Sombart örneğinde olduğu gibi sonraki çalışmalarında ideolojilerin tek-kutupluluğundan çoğulcu kavramlarına bir geçiş yaşamıştır.

akıldan içgüdüye iktisadi sebeplerden biyo-psikolojik esaslara[16] geçerken uzlaşması olanaksız bir telifin peşindeydi.

1936 yılına geldiğimizde Ülken diyalektik materyalist bir metodun takipçisidir. *Yirminci Asır Filozofları*'nda –sonradan keskin bir dille eleştireceği– tarihî materyalizmi savunmaktadır. O yıllarda düşündüğü şey, hiçbir felsefe hareketi tarihî materyalizm kadar insicamlı ve neticelerine sadık bir hareket değildir.[17] İlmin tüm gelişmeleri tarihî materyalizmin zaferini doğrulamaktadır. Lenin'in *Maddecilik ve Empirio criticisme*'ini son derece sistematik bulmakta ve idealizmle maddecilik arasında bocalayanlara karşı kitabın öneminden övgüyle söz etmektedir. Ancak Hilmi Ziya Ülken kendi düşüncelerinin de tashihini yaparak 1947'de *Tarihî Materyalizme Reddiye*'yi kaleme alır ve klasik marksizmin kapsamlı eleştirisini dener, bu sefer sergilenen materyalizmin tarih felsefesi ve determinizm konusundaki açmazlarıdır. Marksizmin tarih, felsefe, iktisat ve fizikteki bir yığın argümanı çürütmeye başlamıştır.

1940'lı yılların sonunda Platon ve Schelling okumaları *Varlık ve Oluş* yapıtını meydana getirir. *Felsefeye Giriş*'te mistik kavramları literatüründe yoğunlaştırır. Bilme, düşünme ve inanma üçleminde son sözü inanca bırakır. Artık, insan, bilgi ve duyularını inanç yoluyla aşkın Varlık'a çevirmelidir. İnsanın zihnî melekeleri ve duyu verileri kısıtlıdır oysa sezgici ekollerdeki transendental kuruluşlar sayesinde bilginin sınırlılığından kurtulabiliriz.

Hilmi Ziya Ülken'in kendini en çok ürettiği alan birçok disiplinin soykütüğünü çıkarabilme merakıdır. Klasik düşünce tarihlerinin sebep-oluşum ve sonuç zincirine göre kurdukları planın özellikle 'oluşum' aşaması üzerinde durması dikkate değerdir. Her şeyden önce ekol, kavram ve isimlerle formatlanan düşünce tarihleri ancak birer indeks olabilir. Bizden öncekilerin söylemek istediklerini tarihe asılı bırakmak ve onların orada öylece durması dogmalaştırma fiiline kapı aralamaktır. Bir düşünce tarihçisi –eğer düşünür değilse– 'karanlıktan aydınlığa' ve 'dogmalar' olarak isimlendirilebilecek siyah-beyaz iki kompozisyonu hayâl etmemelidir. Önyargılarla çalışmanın ötesinde zihniyetlerin ait oldukları döneme ilişkin nitelikler keşfedilmelidir. Ve düşünce tarihlerinin sabit, ayırıcı kuralları, yerini zihniyetlerin dinamik tarihine bırakmalıdır.

Ülken, *Islâm Düşüncesi*'ne yazdığı önsözde batılı oryantalist ve filologların hatalarına değinir. Doğulu araştırmacıların yanılgısı ise tüm konuları bir "itikat" meselesine dönüştürerek İslâm felsefesinin ana kayna-

[16] *Telifçiliğin Tenakuzları*, s. 38.
[17] *Yirminci Asır Filozofları*, s. 397.

ğından uzaklaşmalarıdır. Her iki taraf genelgeçer doğrulardan hareket etmektedir. Şu bilinen önerme: "el-felasife" olarak adlandırılan rasyonalist İslâm düşünürleri Helenistik felsefenin bir uzantısıdır. Buradan kolaylıkla *bütün* İslâm felsefesinin Helenistik etkide rasyonalist bir seyir gösterdiği sonucuna nasıl varılabilir?[18] Hilmi Ziya, başta *İslâm Felsefesi* ve *İslâm Düşüncesi*ne yazdığı biyografilerle aralarda geçiştirilen düşünürlere ve farklı ekollere genişçe yer ayırmıştır.

Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi'ni tamamladığında yalnızca Türk düşüncesinin Batı ile serüvenindeki çatışmayı dile getirmekle kalmamış bu iki kutuplu fikri mücadelenin özgün sonuçları üzerinde durmuştur. Yazara göre Türklerin Müslümanlığı kolayca benimsemeleri anlaşılır bir şeydir. Çünkü şamanizmin ve pagan kültürlerinin insanı evren içinde bütünsel olarak anlamlandıran herhangi bir ölçüleri gelişmemişti. Toprağa henüz yerleşilmemişti ve toprağa bağlı kalınmadığı için de bu tür kültürlerin geliştirebilecekleri uzun erimli tarihsel perspektifleri yoktu. İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik dinlerinin inancı yayma düşüncesiyle (proselystisme) birlikte mevcut milletler üzerinde güçlü bir dünya görüşü oluşturdu. Türklerin İslâm'a girmeleri herhangi bir çatışma yaratmamıştı. Bu, eski inançların İslâm'a çok yakın benzerliğinden değil önceki pagan dinlerinin bütünsel bir dünya tasarımı yaratamamalarından kaynaklanmaktadır. Ancak Türkler İslâm'da iken yabancısı olduğu ikinci bir modelle batılılaşma sayesinde tanışmaları üzerine kökleri derinlere uzanan İslâm kültürünün batı kültürüne eklemlenememesi ve Osmanlı'nın bu mücadeledeki temassızlığı ilk travmatik sarsıntıyı doğurmuştur. Batı ise geniş bir mübadele (değişim)dir. Açık medeniyetin evrensel, rasyonel ve kişilikçi özelliklerini barındırır ve medeniyetler aralarında mütemadiyen yer değiştirir. Batı, Yunan-Roma kültürüyle Hıristiyanlık arasında sentez sayesinde hareket alanı bulmuş ve aradaki Rönesans, Reform gibi büyük halkalar kopmamıştır. Fransa, İtalya ve İspanya uluslarının Lâtin kökenleri yeni bir döneme geçilirken tabiî bir kolaylık sağlamıştır. Almanya ve Rusya gibi Hıristiyan dinine bağlı olanlar klasik-romantik kırılma dönemlerinde hem dil hem de *esprit* bakımından 'dehaları'yla Hıristiyan-Latin dünyayı aşabilmişlerdir. 'Hiçbir ümmet terbiyesi' almadığı için Liberya, Finlandiya vb. ülkelerin modernleşmeleri herhangi bir sorun teşkil etmiyordu. Ancak Türkiye, İran ve Japonya gibi ulusların modernleşme süreçleri gerilimli bir hat üzerine kuruluydu.[19]

---

[18] *İslâm Düşüncesi*, s. 10

[19] Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1978, ikinci baskı, s. 61.

Peki, bu sorun nasıl aşılacaktı? Modernleşme sürecinin doğurduğu travmayı nasıl ayıklayacak ve bu kriz karşısında nasıl bir çözüm önerecektik? Ülken'göre, bu konuda şimdiye kadar iki temel yaklaşım geliştirildi. Biri modernleşmeyi tamamen reddeden radikal kanat, diğeri modernleşmenin gerçekleşebilirliğini kültür ve medeniyetin uzlaşmasına bağlayan muhafazakâr tutum. Her iki reaksiyoner görüş farklı yollardan geçseler de bir "sosyal intihar"ın başka aynalara yansıyan yüzleridir.

Ülken, medeniyet ve kültür ayırımını yapay bulur. Bu ayırımları skolastik zihniyetin 'madde' ile 'suret'i, 'öz' ile 'şekli' keskin biçimde birbirinden koparmasına benzetir. Tekniksiz bir kültür özü düşünemeyiz.[20] Ve bilginin, bölük-pörçük, bağıntısız bir doğası yoktur. Buradan hareketle, batıda gelişen akımları bir bütün olarak okuma taraftarıdır. Maddi ve teknik uygarlığı Batı'dan alalım fakat kültürel yapımızı muhafaza edelim düşüncesini benimsemez. "Böyle milletlerarası bir piyasa yoktur."[21] Batı' nın gelişmişliğini üretim-araçları ve teknik donanımla sınırlandırmayıp onu yaratan ilmî zihniyet üzerinde durmamız gerektiğini söyler. Örneğin, hukuk sahasında oluşturulmak istenen normlar toplumların farklı dünya görüşü modellerinden alınmalıdır, yoksa düpedüz bir aktarma metodu ihtiyaçlara yanıt vermeyecektir.[22] Tüm bunların yanında, Ülken, Türk düşüncesinin yüzyıl öncesini aktarmacılık ve *haşiyecilik*le suçlayanların bazı görüşlerine katılmasına[23] karşın eleştirilerde gözden kaçırılan birçok

[20] *Millet ve Tarih Şuuru*, s. 22

[21] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998, Beşinci baskı, s. 23.

[22] Ülken, o dönemdeki sentezci akımlara karşılık Ahmet Ağaoğlu'nun şu parlak tespitlerini gerçekçi bulur. Ağaoğlu'nun *Üç Medeniyet*'de "Ölmeğe karar vermiş isek, yine eskisi gibi Ricardo ve Adam Smith'le Nizamüddevle arasında, J. J. Rousseau ile Maverdî ve Spencer'le Nasir Tusî'ler arasında müstereddit kalarak bunları mezcetmeğe çalışalım. Ölmeyeceksek bunları yekdiğerlerinden ayıralım ve muayyen bir istikamet alarak yürüyelim" sözlerinin altını çizer. Prens Sabahattin'in şu görüşlerini de kayda değer bulmaktadır: "Zannediyoruz ki en ileri memleketlerde olduğu gibi Türkiye'de de mükemmel şoseler, demiryolları, limanlar, kanallar, okullar, kütüphaneler, bankalar gibi tesisler vücuda getirmek Türkiye'yi Batı'nın medeni seviyesine yükseltebilir? Hiç düşünmüyoruz k: biz bunlardan daima yoksun olagelmişken Batı bunları yoktan çıkarmış ve çıkarmaktadır. Doğu'nun alçalması yolsuzluk bilgisizlik ve idaresizlikten geliyor deyivermekle nasıl duraklama ve alçalma sebeplerimiz açıklanmış olmuyorsa, Batı'nın bugünkü ilerlemesi yolları, okulları, ilim kurumlarının mükemmelliğidir, veya hükümetlerinin iyi idaresinden doğuyor demekle de oranın üstünlük sebepleri açıklanmış olmuyor. Çünkü bilgisizlikle bilgiyi, yolsuzlukla yolları, iyi ve kötü idareleri, hâsılı alçalma ve ilerlemeyi yaratan aslî sebepler var" (*Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* s. 338).

[23] Hilmi Ziya Ülken, başlangıç olarak Batı kültürünün temel olgularını keşfedemeyen Tanzimat ve Cumhuriyet dönemindeki düşünce hareketlerini kapsamlı bir eleştiriye tâbi tutar. Yeni Osmanlılar'ın 'mutlak idare'yi 'meşruti idare'ye dönüştürme teşebbüsleri, meşveret usulü, hürriyet çalışmaları, Ali Süavi'nin sert atılımları, müspet ilimlere duyulan hayranlık, tercüme faaliyetleri, dilin sadeleştirilmesi gibi modern değerler bu dönemlerde telaffuz edilse de, bunlar 'canlı fikirler' değildi ve toplumsal realitede karşılıkları bulunmamaktaydı. Özgürlük, eşitlik,

noktanın altını çizmiştir. Sanki orijinalliklerle dolu sürekli ilerleyen yanılgısız bir tarih sayfası varmış ve 'aktarmacı' olmakla nitelendirilen birileri sahnede rolünü berbatça oynamıştır. Yüzyıl öncesini böylesi genel bir tarih anlayışından hareketle eleştirenler o dönemin kendine özgü düşünme biçimini ve dinamiklerini kavrayamamaktadırlar. Tanzimat bir yalnızca 'taklit' öğesinden yola çıkmışsa buradaki 'taklit' sözcüğünün iç oluşumları kolayca geçiştirilmekte dolayısıyla ikinci bir yüzeyselliğe düşülmektedir.

Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi'nin çizdiği perspektif düşünce tarihinin düz bir anlatımından çok Tanzimat ve Cumhuriyet döneminin fikir akımlarını sorunsallaştırmak ve bu sorunlar dizisinin toplumsal muhayyilemizdeki derin tesirlerini incelemektir. Yapıt, Tanzimat ve Cumhuriyet dönemindeki fikir adamlarının kronolojisini özetlemek yerine düşünce hareketlerinin sıcaklığını ve canlılığını şahsiyetler üzerinde somutlaştırmaktadır. İncelenen düşünürlerin başlangıç ve bitiş noktalarını mukadder bir çerçeveden sunmaktan öte, ele alınan isimler bir romandaki kurgu gibi adeta farklı zihniyet dünyalarının karakterlerini canlandırmaktadır. Terakki düşüncesi ve terakkiye tepkiler, modernleşme hareketleri ve reaksiyonları, mantık, hukuk ve felsefe alanındaki ilk sistemli eserler, çevirilerle Batı'yı anlama yolunda ilk adımlar ve Türk düşüncesindeki sentez hareketleri kitabın ana çerçevesini çizmektedir. Ayrı kollardan gelişen birçok faaliyet Ziya Gökalp'in "içtimaî teslis"inde düğümlenir.[24]

AHENK ARAYIŞLARI

Sentez çalışmalarına başlayabilmek için Batıcılık ve İslâmcılıktan sonra gelişen Türkçülük akımının olgunluğunu tamamlanması beklenecekti. Türkçülük, ilk zamanlar kültür alanında zayıftı. Batı'da ulusların bilinçli bir şekilde geri-dönüşümünü sağlayan milli tarih ve destanların yazılması,

adalet gibi sonuçlara bakarak Batı'nın gelişmişliğini bu son-sözcüklerde keşfedemeyiz. Batı bir bütün olarak analiz edilmelidir ve tüm oluşumlarının arkasındaki ilmî zihniyet üzerinde durulmalıdır. Dolayısıyla Hilmi Ziya, Ahmet Ağaoğlu'nun 1920'lerde Gökalp'e hücum ettiği "Medeniyet *tarzı hayat* demektir. Hayatın kâffe-i tecelliyatını, maddî ve manevî bütün şuurunu o mefhum içine ithâl etmelidir" tepkisini hatırlatır. Hukuk, mantık, teknik, uzmanlaşma, üretim gibi sonuçların arkasında Fransa'da *Lumiere*, Almanya'da *Aufklärung* diye telaffuz edilen Aydınlanma mirası sık sık hatırlatılır. Ülken, kavramların evrensele uzanan doğasını kabul etmekle birlikte Aydınlanma kritik edilmeden, rasyonalizm ve amprisizmin süzgecinden geçirmeden, bu tür kavramları her toplumun önüne bir sıfat olarak eklenemeyeceği görüşündedir. Ülken'e göre Türkiye'de "Aydınlanma" diye bir dönemin varlığından bahsedemeyiz. Batıcı kanadın "aydınlanma" diye üzerinde durduğu unsur Fransız Aydınlanması'nın küçük bir kesiti ve ağırlıklı olarak "terakki" düşüncesidir.

[24] "Mütarekede *Mefkure* Mecmuasında Nüzhet Sabit ona (Gökalp'e) 'Teslisi İçtimaî' adıyla hücum etmişti." (Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp,* Kanaat Kitabevi, Ankara, 1958, s. 27.)

milli edebiyat, halk motiflerinin keşfi, folklorik araştırmalar, romantizm ekolünü canlandırmıştır. Batı'da milli sınırları çizebilen romantizm bizde sınırları belli olmayan bir coğrafya halini almıştır. Türk romantizminin üç ismi Namık Kemal, Abdülhak Hamit ve Ziya Gökalp'te yurt sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğini kestirmek olanaksızdır. Ülken millet kavramını özgürlük, adalet, insan gibi kelimelere göre oldukça somutlaştırmaktadır.[25]

Ülken, milliyetçiliğin felsefî yapılanışında Mehmet İzzet'in rolü üzerinde durur. İlk defa Mehmet İzzet'de toplum alelâde bir organizma veya siyasetin yüzeysel bir aygıtı olarak görülmeyip toplum derinlemesine çözülerek bireyin değerleri sorun edilmiştir.[26] Hilmi Ziya Ülken Türk düşünce tarihinde ilk sentez çalışmasının yüzeysel de olsa Ali Süavi'ye ait olduğunu belirtmektedir. Ali Süavi, Terakkiciler, İslâmcılar ve Türkçüler arasındaki zıtlığı aşmak için ilk sentez çalışmasını ortaya koymuştur. Süavi, İslâmcılıkla batıcılık arasında bir çelişki görmez. Batı'nın ileri seviyesi hakikatte İslâm'ın köklerinde aranmalıdır, yeter ki Batı'yı "tabiîyyun gözü ile" almayalım. İslâmcılık ve Batıcılık ancak Türkçülükle kaynaştığı zaman anlam kazanmaktadır. Süavi hem 'Avrupalıların Türklere ve İslâmlara karşı ithamlarını önlemek' hem de 'Avrupa taklitçiliğini susturmak ve milli gururu beslemek' için Türklerin "yüksek idare ve büyük medeniyet kurma kabiliyetlerinden" faydalanmak istiyor.[27]

Ülken'e göre ikinci sentez çalışmasının mimarı Dr. Hüseyinzade Ali' dir. Hüseyinzâde Ali, Doğu ve Batı hümanizmlerinden haberdardı. Ona göre iki hümanizm arasında yaşayan Türkler'in tek bir hümanizme bağlı kalmaları imkânsızdır. Turancılığı, ilk o telaffuz etmiştir. Ziya Gökalp' ten çok önce 1905'te Hüseyinzâde Ali'nin Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Batılılaşmak hakkında yazdıkları "içtimai teslis"in de başlangıcı olmuştur. Ülken'in üzerinde durduğu ikinci nokta Türkiye'ye Batılı düşünce hareketlerinin geliş koşullarıyla ilgilidir. İmparatorluğun her alanındaki yoğun şiddet ve çatışma bilim ve felsefenin soyut konularını tartışmaya fırsat bırakmamıştır.[28] Tartışmalar azınlıktaki meslek adamlarıyla sınırlıydı. Genelde gündelik meseleler revaçtaydı ve yaşam pratiği/refleksleri kendini dayatıyordu. Heyecanlar güçlüydü, fakat Batı'dan gelen düşünceler batıcı ve İslâmcı aydınların kafasında dağılıyordu: "Garp ilmi memleketimize sırf teknik ihtiyaçlarla geldiği için bu ilimleri bağlayacak felsefi

[25] *Millet ve Tarihi Şuuru*, s.197
[26] *Millet ve Tarih Şuuru*, s. 202.
[27] *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 91.
[28] *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 227.

prensipler üzerinde düşünülmüş değildi."[29] Sözgelimi, Batı'da köklü felsefi araştırmalarla teşekkül eden pozitivizm bizde Servet-i Fünun'un estetik nazariyesi olarak edebiyat çevrelerinde sınırlı tutulmuştur.[30] Ülken, Gökalp'e değinerek pozitivizmin Osmanlı münevverleri tarafından nasıl algılandığını açıklamaktadır:

> Fizik, biyoloji veya ruhiyat kendi sahalarında materyalist izah yaptıkları zaman hiç te garip görülmüyordu. Fakat ayni realist ve haşin diagnostik cemiyet sahasına tatbik edildiği zaman mesele değişiyordu: Derdin köklerine inmek, hakikati bütün çıplaklığı ile görmek, birçoklarını rahatsız ediyordu. Tabiatta, uzviyette, hattâ şuurda hastalığı ile adıyla söylemek ve tehlikeyi önlemek lazım geldiği halde: cemiyet sahasında 'efkari umumiye' bu kadar *açık konuşmayı* istemiyordu.
>
> Hasılı, içtimaî meseleyi ifade edecek öyle bir lisan lazımdı ki, hem müsbet ilimlere dayanmak iddiasıyla hareket etsin: hem de "efkari umumiye"yi rahatsız etmesin: Dine, ahlâka, dile... ve bütün içtimaî kıymetlere karşı *muhafazakâr* bir bakışla hâkim zümrenin yapmak istediği reformeye uygun olsun; yoksa cemiyetin hakiki derdine cevap vermeye, yarayı deşmeye kalkmasın.
>
> İste bu ihtiyaç "İttihat ve terakki"nin siyasî hamlesiyle muvazi olarak Ziya Gökalp'in içtimaî pozitivizmini doğurdu. Gökalp Türkçülük hareketini İslâmcılık ve Garpçılıkla mezcederek İmparatorluğun ihtiyaçlarına uygun bir ideoloji meydana getirmeye çalışırken *ilme* dayandığını iddia ediyordu. Onun mürşitliği kuvvetini eski kelâm, fıkıh veya tasavvuf yerine içtimaiyattan alıyordu.[31]

Hilmi Ziya Ülken çoğu eserinde Ziya Gökalp üzerinde etraflıca durur. Birçok makalesine Gökalp'in görüşlerini eleştirerek başlar. Gökalp'in yöntemli zekâsı sayesinde ilk defa toplumsal bir planın ve programın çıkarıldığını onaylar. Batı düşüncesi ilk kez rasyonel amaçlılık içerisinde bütün kurumlara ve sosyal birimlere uygulanmıştır. Gökalp'den önce benzeri çabalar vardı ancak Gökalp Osmanlı aydınının tüm birikimine sistematik bir şekilde son noktayı koyar. Ondan öncekilerin 'asrın icaplarıyla geleneğin muhafaza edilmesinde gösterilen titizlik ve uyum kabiliyeti Ziya Gökalp'in düşünsel çerçevesinde doruğa tırmanmıştır. Gökalp, evvelkilerin tüm mirasını ilme dayanarak değil Comte gibi 'içtimai siyaset'i güderek harcamıştır. Entelektüel mirasın farklı bir tüketimi olsaydı

[29] *Ziya Gökalp*, s. 8.
[30] *Ziya Gökalp*, s. 9.
[31] *Ziya Gökalp*, s.12.

ortaya nasıl bir sonuç çıkardı bilemiyoruz ama Gökalp olgu ve olaylarda bir sosyolog olarak kalma yerine tarih felsefesinin ardından koşarak halefi tüm sosyologları şemacılığının ikilemleriyle meşgul etmiştir. Doktrinlerini ve ikilemlerini 'ilm-i içtima' (sosyoloji) çatısı altında değil siyaset ve ulusal ideolojinin bünyesinde çözmeye çalışmıştır. Ama önerdiği siyasal rejim Cumhuriyet'in kuruluş devresinden sonraki düşüncelerle paralellik göstermez. O, hayâlî Turancılık ile realist Türkçülük arasında sıkışıp kalmıştır.[32] Ülken ile Gökalp arasındaki düşünsel mücadelenin candamarı da buradadır. Ülken, Gökalp'i eleştirmesinin nedeni Türk medeniyeti tarihinde aile hayatından ulusal iktisada kadar çizilen umumi şemanın sentezciliğe dayandırılmasıdır. Bu şema toplum yaşamına kalıplar halinde dökülmüştür. Gökalp'in sentezciliği bir buhranının atlatılabilmesi yönündedir fakat aldığı önlemler köklü reformlara yaslanmaz. O, radikal önlemler almak yerine evrimci modernleşmeyi savunur. Siyaset felsefesi iyimserdir ve tedbirleri pratikte alır. Tüm sorun eski geleneklerin zamanımıza göre yumuşatılarak kullanılamamasındadır. Gökalp toplumdaki krizlerin aşılmasında muhafazacı modeller geliştirmiştir. 'Hars' ile 'medeniyet'i farklılaştırması maddi niceliklerle manevi nitelikler ayırımı muhafazacılığının zirvesidir. Gökalp, Mecelle ile medenî kanunun ortasındadır. Sosyoloji ve fıkıh arasında herhangi bir çatışma görmez. Örneğin Gökalp 'milli mefkûre'nin sevilmesini ister ama aynı zamanda bu tür ahlâkî ideallerin dışta kalarak içtimai bir vaka şeklinde incelenmesi taraftarıdır. Ülken'e göre böylesi bir sosyoloji "... materyalistler veya dinsizlerle idealistler veya dindarlar arasındaki uçurumu dolduruyor gibi"[33] görünür. Ama sorun hiçbir zaman aşılamayacaktır.

Türk düşüncesinde felsefi anlamda iki insan tipi Gökalp-Ülken zıtlığında somutlaşır. Gökalp, felsefeyi 'kendi özel ülkesine' çekmek arzusundadır, felsefe toplum için yalnızca onaylayıcı ahlâk, tüm 'ahlâkî değerlerin takdiri' (appreciation)dir. Osmanlı münevverinin Batı'yı konseptüalist bir şekilde incelerken kavramları birer dogma haline getirmesi ve buradan bir siyaset çıkarma ülküsü Gökalp'de en üst seviyededir.[34] Gökalp ilimden önce *sosyal eylemi* konu edinmiştir. Toplum üzerine bindirilen ahlâkın menşei sosyolojiktir. Gökalp pozitivizminde kavramların kullanılış biçimi oldukça somut ve işlevselsdir. Örneğin üst-insanı (übermensch) ve üst-insanlığı Türklerin topluma hizmetleri ölçüsünde değerlendirmektedir.

---

[32] *Ziya Gökalp*, s. 38.
[33] *Ziya Gökalp*, s. 28.
[34] *Ziya Gökalp*, s. 36.

> Ziya'nın ... yazılarında Fouillee'nin tesiriyle pozitivizmi aşmak isteyen bir çaba hâkim ise de, ilim zihniyeti bırakılmış değildir. Bir yandan felsefenin pozitivist tarifine uyuyor, bir yandan da metafiziğin tecrübeye dayanan müspet bir ilim gibi kurulduğundan bahsediyor. Bu çelişme Auguste Comte zihniyetine bağlanmakla birlikte Fouille felsefesinin baskısı altında bulunmaktan ileri geliyor. Nietzsche'den bahsediyor, fakat tam Nietzscheci değildir, bu ancak Guyau'yu ve Alman filozofunu çok beğenen Fouillee'nin gözlüğü ile görülmüş, yani zihnileştirilmiş bir Nietzsche'dir. Kafa yapılışı mantıkçı olan Gökalp, heyecanlarını dahi tanımlamak ve sınıflamaktan hoşlanır. Halbuki Nietzsche fikirlerini dahi heyecan ve ihtiras haline koymadıkça ifade edemez.[35]

Felsefe ve ahlâk topluma yanıt verdiği ölçüde yaşatılmalıdır. "Felsefe yarattığı değerlere müspet bir esas vermek için ilimle ve metafizikle çelişik olmamak, onlarla ahenkli olacak ideallere değer vermek durumundadır."[36] Ülken'e göre Gökalp koordinasyonunu oluştururken özgürlüğü sorun edinemeyen bir otomatizme saplanmıştır. Birey müesseselerin toplumsal işlevlerini yerine getirdiğinde kişilik kazanır. Bu yüzden Gökalp'in şahsiyetleri siliktir ve hemen hemen hiçbir kahramanı yoktur.

Onun en büyük yanılgısı toplumun içselleşmiş vicdanını kişidışı (impersonnel) öğelerle fetişleştirmesidir. Gökalp, kültüre içkin kurumların heyulası altında ezilip kalmıştır. Mekanizme ve ahenge hayranlığı yüzünden tüm doğal hareketleri düzleştirmiştir.

Ülken, Gökalp'in aksine toplumu önceden sınanmış hazır bir kalıp halinde almamaktadır. *Sosyolojiye Giriş*'te "içtimaî tekâmüle ait yanlış görüşler"i dört maddede toparlar. İlki toplumsal evrimi ırka ve belli bölgelere sıkıştıran Fichteci medeniyet tasavvurudur ki bu iddia doğrulanamaz. Batı medeniyetinin ve *Normal Volk* (Beyaz Irk)'un üstünlüğü tarihin küçük bir parçasıdır. İkincisi iktisadi determinizmle yola çıkan Marksizm total kavramlarla sınıf ve zümrelerin yaşamlarında olabilecek tüm ayrıntıları ortadan kaldırmıştır. Üçüncüsü, Montesquieu ve Ratzel'in beşerî coğrafyacı görüşleridir. Doğanın gelişme ve kalkınmaya müsait yerlerini, iklimini, kıtaların seçkin bölgelerini, fizikî elverişliliklerini uygarlığa adım atmada tek sebep olarak değerlendiren bu görüş bütün unsurları silerek tabiatın *centrisisizm*ini yapmaktadır. Kaldı ki bazı uygarlıklar tabiatın zor koşulları içerisinden yükselebilmişlerdir. Toplumsal evrimi kolektif irade ve ruh ile açıklayan J. M. Baldwin ve Josiah Royce'un görüşleri

[35] *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 310.
[36] *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 308.

de gerçekliklerden uzak kalmaktadır.[37] Sonuç olarak Hilmi Ziya toplumların hayatiyet ve canlılık kazanmalarında ırkî, iktisadî, coğrafî ve ruhsal/iradî belirleyiciliklerini tek belirleyici olarak görmemekte, onlar üzerinde ayrı ayrı durmaktadır.

Ülken'e göre toplumun kuruluşu Durkheim determinizmine bağlanıldığı takdirde bireysel tecrübenin her safhası atlanmış olacak, irademiz sıfırlanacaktır. Ülken 'mertebeler ahlâkı' derken bireyi edilgin standartlardan kurtararak niteliklerini zaaflarıyla beraber dinamikleştirme niyetindedir. Buddha ve Schopenhauer arzuları öldürmeliyiz diyor oysa *Aşk Ahlâkı*'nda arzuları silmek başı göğe ermek isteyen insanın topraktan mahrum kalmasıdır. Arzuların silinmesi gibi sözlerle *menfi hikmet*ler serdetmek tabiata başkaldırmak demektir. Hayatın akışını ters istikamete çevirmek yerine fiziksel müptelalıklarla ahlâk arasında estetik bir dönüşüm yakalayarak hayatı olumlayabilir ve ancak bu sayede *müspet hikmet*ler sergileyebiliriz.

Sosyal bilimlerin hattâ modern antropolojinin bütüncül iddiaları insanı açıklama hususunda yetersiz kalmıştır. İnsanın bütünlüğünü kavrayabilmek için 'felsefî bir görüş' geliştirmeliyiz. Felsefî bir görüşle Hilmi Ziya'nın amaçladıklarının tamamını kestirebilmemiz olanaksız ancak 'felsefi bir görüş'ün gerekliliğine inanan birinin yalnızca estetik söylem meraklısı olmadığını aynı zamanda insan üzerine ontolojik bir kaygıyı gündeme getirdiğini de zikredelim.

İNSANI AÇIKLAYIŞI YA DA "İNSANIN AÇIĞA ALINIŞI"

İlk defa Platon'un çeşitli diyaloglarında kullandığı *dyade*lar bir kavramın hem zıttı hem de tamamlayıcısıdır. *Aperion* (sınırsız) ve *pera* (sınır) şeylerin iki özelliğidir. 'Şeyler bir ve çoktan yapılmıştır'. Şeyler çift-konumluluk taşıdığına göre şeyleri bölmeden dyadelarla algılayabiliriz. Çevremizdeki varlık ve nesnelere aşkın özellik kazandıran *dyade*lardır ve bizler *dyade* sayesinde varolan ikilikleri aşarız. Platon, *dyade*larla duyular evreni ile idealar evreni gibi birbirine zıt iki ayrı alanı birleştirmiştir. *Zıtlık* ve *tamamlayıcılık* dyadeların bir diğer niteliğidir. Ortada bir obje varsa onun zıttı ama onu algılayan (tamamlayan) mutlaka bir suje de vardır.

Varlıkların her iki yönünü eş-zamanlı gösteren ve alternatifleri birleştiren *dyade*lar Ülken'in zihinsel dünyasında işlevsel bir kavramdır.[38] Ül-

[37] *Sosyolojiye Giriş*, s. 38.

[38] Necati Öner, "Cumhuriyet Dönemimizin Bir Filozofu Hilmi Ziya Ülken" *Felsefe Dünyası*, sayı:28, Ankara, 1998, s. 90.

ken, olgu ve olayları çok-yönlülüğüyle analiz ederken başarısını geliştirdiği *dyadolojik* yönteme borçludur.

Ülken bilinç sorununa eğilirken bilincin başlıbaşına bir cevher olduğu fikrini kabul etmez. İdealistler bilinci dünyaya kapalı bir fanus olarak ele aldıkları için yanılmışlardır. Ve buradan idealizm en kaba şekline, psikolojizm ve solipsizm uçurumuna varmıştır. Oysa bilincimiz dışarıdaki olup-bitene dikkatini çevirdiği an kendini mümkün kılar. Ülken, bilinç konusunda Husserl'in izinden giderek fenomenolojik yöntemi doğrular. Ülken, obje yönünde açıklama yapan fizikalizm, suje yönünde açıklama yapan subjektivizm ile idealizm ve sujeden objeye doğru tüm bilinç fiillerinin bir yönelimlilik ve istençlik durumu taşıdığını gösteren fenomenoloji arasında son açıklamayı tercih eder. *Homo sapiens, homo faber*'den önce gelir. Bilinç daima objeye açık olacak ve obje kendini bilinçle algılayacaktır.

Aristoteles'in form, Platon'un Eidos, Descartes'ın cogito, Husserl'in 'kastlı fiil' dedikleri birincil gereçler bu tür felsefelerdeki temel olgularıdır (fait primitif). Hilmi Ziya, temel olgu olarak *cogito cogitatum*'u önerir. *Cogito cogitatum* suje-obje bütünlüğüdür. Ona göre, neden *cogito cogitatum*u seçiyoruz? Çünkü duyum, algı, hafıza, sezgi, imgelem gibi ilk nedenleri suje-obje bağıntısını kurmadan temele yerleştiremeyiz. Elimizde fenomenolojinin objeye yönelimliliği gerçeği var. Husserl betimleyici yöntemle objelerin özlerini çıkarırken sujenin bağıntısallığını özler metafiziğine dönüştürememiştir. Fenomenoloji araştırmacıları noetik ve noematik özler ayırımını yaparken Descartes'ın benzer radikal tasnifini kullanmışlardır. İlk olgu kaybedilerek 'zihin işleminin zirvesindeki erişkin olgu üzerinde' durmuşlardır.[39] (Modernizm bu şekliyle Descartes'a sürekli dönme gereğini hissettirse de fenomenolojinin öz betimlemeleri modernizm için çok daha açıklayıcı ve güvenilir bir referanstır.)

Hilmi Ziya Ülken'e göre suje ve obje ayrılamaz. İşte, eksistansiyalizm ve diyalektik materyalizm bu ayrılığın sonucudur. "Existentialisme, suje lehine bozulan dengenin en son ucudur. Diyalektik materyalizm ise obje yönünde bozulan dengenin en son noktasıdır"[40] Rembrandt'ın resimlerindeki gibi ışığı mütemadiyen bir tarafta bırakırsak diğer taraf gölgede kalır. Objeye yöneldiğimizde suje gölgede kalıyor. Ülken sadece suje-obje ilişkisinde değil birçok kavramın kullanımında *gölge-hadisecilik* (epifenomenizm)i kabul etmemektedir.

---

[39] *Bilgi ve Değer*, s. 66.
[40] *Bilgi ve Değer*, s. 29.

İnsan, Ülken'e göre, biyoloji, psikoloji ve sosyolojiye göre ayrı ayrı ele alınıp açıklanamaz. Ülken insanın biyo-psiko-sosyal bir sentez olduğu tezini kabul etmiyor. Henüz sosyoloji ve psikoloji arasında karşılıklı tesir metodu oturmamıştır. Marcel Mauss'un *Sosyoloji ve Antropoloji*'deki sosyal sebeplere önem atfetmesi bazı sosyologların da biyo-psişik olaylara itinayla yaklaşmaları bazı açıklamaları yan yana getirmekten öteye geçememiştir.

Acaba, insan kişiliğinin kuruluşu hangi safhalardan geçmektedir? Bu safhaların süresi ve yoğunluğu ölçülebilir mi? İnsan ruhu nasıl bir sistematiği takip eder? Düz ve ilerleyen, geriye dönüşsüz olgun bir varlık mıyız yoksa kırılmalarla mütemadiyen önü kesilen döngüsel bir yaşamın takipçileri miyiz? Ülken insanı 'sabit ve evrensel bir *Gestalt*' olarak alma yerine dinamik bir süreç olarak onu devindirir. Varoluşumuz bir gerilim olduğu kadar daima ilerleyen bir genişlemedir. Heidegger ve Sartre varlığın genişlemesini insanın ördüğü bir duvara benzetmiştir. Sartre'a göre *pour soi* varlık yalnız kalmaya mahkûmdur. Bu şekliyle varoluşumuzun bir başkasına bildirilebilirliği ortadan kalkmıştır ve insan ördüğü iç duvardan başkalarının varoluşunu gözetleyememektedir. Ülken, varoluşun başkalarına bildirilebilirliğini başkasında varolmamak koşuluyla, Jaspers ve Gabriel Marcel'in görüşlerini seçer.[41] Bilincin özneler-arası dolaşımı konusunda neo-thomist, yeni ontoloji ve fenomenolojinin birleştikleri bilginin gerçeğe uyarlık ve apaçıklık (evidence) bir kesinlik taşıdığı önermesini seçer. Rahip Mercier'in psikolojik yöntemli *Kesinliğin Genel Teorisi*'ni Paul Geny'nin *Critica*'sını ve Kant'ın "Bir İlim Olarak Metafizik Mümkün müdür" sorusuna evet diyen Josef de Vries'i delil getirir. Varlığın sferi sürekli bir doğum ve oluş (genese)tur. Platon'un idealar âlemi veya Kant'ın noumen sistemi devinimini önceden tamamlamış ve yetkinliğe ulaşmıştır. Artık geriye yetkinlik adına iradenin sarf edebileceği bir güç kalmamıştır. Oysa yetkinlik ne bireyin zihinsel kurgularıyla oluşan bir başlangıç ne de toplum değerleri ve sosyal gerçeklik kurulduktan sonra biten bir sondur. Yanılabilirlik ve olasılık faktörünü yaşamın dışına ittiğimizde yetkinliğe ulaşamayacak, yaratıcılık ve dinamizm adına irademiz herhangi bir adım atamayacaktır.

Ülken'in sınıflandırdığı organik şuur, sosyal şuur ve kişilik şuuru iradenin kullanımına verdiği bir örnektir. Öncelikle, organik şuur çevreyi tanımaya başladığımız pre-sosyal dönemi kapsar. İlk intibak şekilleri bu dönemde oluşur. Kişiliğimiz henüz tamamlanmamıştır. İkinci aşama bireyin *etraf*la karşı karşıya geldiği ve çatışmanın yaşandığı sosyal şuur dere-

[41] *Bilgi ve Değer*, s.18-19.

cesidir. Kişi toplumsal konumunu aramaktadır. Benliğinden sıyrılarak objeleşmeye yönelir. Dış dünya direnç gösterir, karşısına engeller koyar. Çevrenin kendisi hakkında (pek de mükemmel olmayan) kanaatleri çocukluğunu süsleyen "kral-prenses" olma hayâlleriyle çatışmaktadır. Uyumsuzluk, içine kapanma süreci başgösterir. Sosyal alan reddedilse de kişi her eylemini dolaylı yollardan sosyal alanda uyandıracağı tepkiye göre planlamaktadır. Dış dünyanın tepkilerine olabildiğince bağımlıdır. Hiper-sosyal döneme gelindiğinde kişiliğin gerçekleşimi yetkinlik kazanır. Bu aşamada kişinin toplumla etkilenebilirliği had safhadadır ve "karşılıklı etki" teorisine göre toplumla ilişkiler ne denli komplekssе kişilik de o ölçüde belirginleşmiştir.[42] Kişiliğin oluştuğu bu üç aşamada yanılabilirlik ve olasılık paylarını da kullanarak hem kişinin *kişi* olarak toplumdan farklılaşması sağlanmış hem de o topluma başarıyla intibak etmiştir.

TARİHÎ MADDECİLİĞE REDDİYE

Türk aydını ideoloji-felsefe ilişkisini değerlendirdiğinde muhtemel indirgeme alışkanlığından olsa gerek sözü 'ideolojilerin felsefesi' ile bağlamak eğilimindedir. Geriye felsefe adına kalan da pek hafif bir şey olacaktır. Buradaki sorun elbette aydının sert veya yumuşak ideologluğu değil 'felsefelerin ideolojisini' hiç düşünmeyişi bir başka deyimle ideolojilerdeki felsefi geçişliliklerin önünü tıkamasıdır.

Tarihî Maddeciliğe Reddiye 1951'de yayınlanmıştır. Yapıt, çağdaş eleştiri kuramlarından hareketle marksizmin metodolojik problemlerini tartışır. Kitap bu bakımdan ilktir, o yıllarda marksizm külliyatını düşünecek olursak hayli ileridedir de. *Tarihî Maddeciliğe Reddiye* uzun bir müddet sol düşünce tarafından gözardı edildi ve gündeme taşınmadı. Kitap marksizm aleyhine yer yer polemikçi bir üslup taşısa da bu hiçbir zaman karşı karşıya gelen iki akımın sıradan bir sözcüsünün diğerine saldırısı şeklinde olmamıştır. *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*'yi politik bir arındırılmışlıkla okumamız mümkün görünmüyor ancak karşımıza dikilen "reddiye" kelimesi marksizmi hedefleyen siyasal bir tehdit literatüründen kaynaklanmamaktadır. Öncelikle bu yapıtta bazı teorik imkânlar araştırılmaktadır. Bu bağlamda bu eser bir 'felsefenin ideolojisi'ni masaya yatırır.

"Bir Tarih Felsefesi Mümkün müdür?" makalesi tarihî materyalizmin arkaplanını gösteren özlü bir çalışmadır.[43] İktisat, hukuk, felsefe, sosyoloji gibi dalların kendilerine ortak bir temel arama çabaları bu soruyu gündeme getirmiştir. Soruya verilen yanıt, tarih felsefesinin şematik ve akılcı

[42] *İnsani Vatanseverlik*, s. 150.
[43] *Millet ve Tarih Şuuru*, s. 272-276.

işleyişi olayların çeşitliliğini zorladığından olumsuzdur. Olayların sebep-sonuç zincirini sözgelimi sosyoloji veya psikolojiye göre farklı kurabilme ihtimalinden dolayı tarihî olayların karmaşıklığını tek bir ilim altında toplamamız, tek bir felsefeye götürmemiz olanaksızdır. Hilmi Ziya, kolektif olaylarla düşünen bir tarihçinin gayri ilmî davrandığının altını çizer. Kolektif olaylar tarihçinin mutfağına tali bir malzeme ve dayanak noktası olarak sunulmalıdır ve kolektif olayları son aşamada değerlendirme görevi sosyologundur. Tarih felsefecileri teorilerindeki boşlukları doldurmak için bazen geçmişe dair kifâyetsiz bilgi öne sürerler. Zorlamalar had safhadadır ve tarihte belirleyici kanunların olduğu konusunda mutabıktırlar. Ancak tarihin tüm devirleri aynı ölçüde aydınlık değildir. Buna rağmen tarih keyfî olarak dilimlenir. Tarihi, çağlara ayırma ve dönemlendirme meselesi farklı medeniyet ve kültürlerde yetişen tarihçilerin biraz da sezgilerine kalmıştır. Böylelikle her ulusta ayrı bir tarih felsefecisi, ayrı bir demagog ortaya çıkar. Kendi medeniyetlerinin spesifik bir kesitine derin anlamlar yüklerler. Hegel'de Prusya devletinin tarih sahnesine çıkışı bir *tarihî zaman*dır, yürüyüşü ikincil bir *tarihî zaman*dır ve nihayet Prusya devletinin özgürlüğe kavuşmasıyla tarih sonunu ilân etmektedir. Spengler ve Nietzsche'de, insanın doğumundan ölümüne dek süregiden çalkantıları, afrodizyak coşkuyu medeniyetlerin doğasına atfetme bir başka dramatik ve kaderci tarih felsefesidir.

Tarih felsefesi yapıyorsak tarafsız bir pozisyon üstlenemeyiz. Bağlı olduğumuz tarih ve coğrafyanın devrim ve kahramanlarını, kendine özgü *özel zaman*ları mutlaklaştırıyoruz demektir. Milliyetçiliği yalnızca etnik kökenin yüceltilmesiyle darlaştıramayız. Etnik köken saplantısının ötesinde ırkçılığın nirengi noktası bir ulusun zamanı nasıl kavradığı, tarihine bakarken nasıl bir *zaman sezgi*sine sahip olduğudur. Zamana dair sağlıksız bir algılama, *zaman sezgi*sinde yaratılan muhtemel bir çarpıklık tarih felsefesini yalın ırkçılığa dönüştürebilir. Nitekim, Ülken tarih felsefesinin bu sapkın yönüne birçok yerde değinmiştir.

Tarihî Maddeciliğe Reddiye'de öncelikle marksizmin eski cevapları ele alınır. Alelacele sistematize edilmiş, yarı felsefî yarı ilmî indirgemeci tutum eleştirilir. Heyecanla verilmiş bu cevapların kısa bir süre sonra halk içerisinde birkaç mantık tasımıyla *vecize*ye dönüşmesi mümkündür. 18. yüzyıldaki d'Holbach, Helvetius, Cabanis gibi mekanik materyalistlerin Spinoza'dan mülhem özgürlük tariflerinde mutlak determinizme sâdık kalarak bilinci *gölge olay* haline getirmişlerdir. Marksistler, tarihî materyalizmin realiteleri kavrayan bir metodoloji ortaya koyduğunu, antimetafizik bir felsefe geliştirdiğini ve toplumsal dinamiğin taşıyıcısının diyalektik olduğunu iddia etmektedirler.

Ülken, maddenin bilinçten önce konulmasının hiçbir kritik bilgi tahlilinde yeri olmadığını söylüyor. Zihnimizin kanunlarını maddeye uygulamakla maddenin kanunlarını zihne aktarmak arasında yalnızca biçim farkı vardır. Maddeyi önceleyen ve onu kayıtsız şartsız ilk neden olarak gösteren bilgi sistemi daha yolun başlangıcında tehlikeli bir metafiziğe düşmüştür. Hayata ilişkin tüm unsurların maddeden türediğini söylemek maddede gizli bir kuvveti, inancı yaşatmaktır. Çağdaş fizikte dalgalar *quanta* mekaniği maddenin *atalet* (inertie) özelliğinden söz ediyor. Maddenin hareketlendiricisi dışarıdandır ve maddenin kendi kendini devindiren *auto-dynamique* bir niteliği bulunmamaktadır.[44]

Diyalektikçi mantığın bir diğer açmazı değişim konusundadır. Ülken, değişmenin tespit edilebilmesi için değişmeyen bir sabitenin olması gerektiğini hatırlatır. *Değişenin nelerle değiştiğini* algılayabilmemiz değişmeyen bir dayanağı (substratum) bulmakla mümkün.

Diğer bir sorun *çelişme* yasasıyla *tamamlayıcı farklılıklar* arasındadır. Eğer ilkçağdan günümüze tüm gelişmeler tez-antitez-sentez üçlüsünün çelişme yasasına göre hareket etseydi bilimde ilerleme imkânı olmayacaktı. Einstein'a göre fotonların sürekli yayılması ve ışının mekânda sürekli yayılması aralarında bir çelişme oluşturur. Langevin, bilimin çelişkiler sürecinden oluştuğunu belirtmiştir. Ancak tarihî materyalistlerin sarıldığı bu çelişme yasası diyalektik metottaki mutlakçılığa tâbi değildir. Burada çelişme gibi gözüken birbirini *tamamlayıcı farklılıklar* arasındaki ilişkidir. Diyalektikte tezin antitezle birleşip sentez haline gelmesi bir aşkınlık sürecini içerir, bilimdeki farklılıkların birbirini tamamlaması ise bir içkinlik sürecini kapsar. *Tamamlayıcı farklılık*larda gerilim ve çarpışma yerine önceki bilimsel verilerden faydalanarak yeni birikimler elde ederiz. *Quanta* mekaniği klasik fiziğin tekâmülüdür. Heisenberg ve Dirac'ın *quanta* mekaniği gelişirken Brogile ve Schrödinger'in dalga mekaniği yerinde saymamaktadır.[45]

Sonuç

Hilmi Ziya Ülken'e bir dostu *Aşk Ahlakı*'nda hangi tezi savunduğunu sorar. Ülken'in yanıtı "İsa ile Nietzsche'yi barıştırmaya çalışıyorum" şeklindedir. Bu diyalog bir çelişkinin de ipuçlarını vermektedir.

Ülken sentezciliği kabullenememiştir ancak önemli kavramsallaştırmaları sentezcilik yönündedir. Birbirine eklemeler yoluyla adeta yapıştı-

[44] Hilmi Ziya Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye,* İstanbul Kitabevi, İstanbul, 1981, Dördüncü Baskı, s. 42.
[45] *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, s.58.

rılan sentezleri yüzeysel bulmuştur. Fakat düşünceleri mutlak anlamda birbirinden ayırma eğilimin olmadığını biliyoruz. Bunun sebebi karşılıklı etki teorisi ve kendi diyadolojik yöntemindeki iddialarıdır. İhtimalî determinizm, insani vatanseverlik, toplumsal soyaçekme gibi senteze dayalı ideal tipleri düştüğü açmazı sergilemektedir. Tarih felsefesini kabul etmemekle birlikte, *tarih şuuru*ndan söz ederek belgeciliğin ve vesikacılığın sınırlarını zorlamış, antropolojik tarih yaklaşımını önermiştir. Analitik ve eleştirel çözümlemelere giriştiği dönemlerde bile bütünsel 'birlik' modellerinden ayrılmamış, felsefi olarak Varlığın tamamına *sympathie* beslemiştir. Elbette onun açmazları düpedüz bir bilimsel yanılgıdan kaynaklanmaktan öte paradoksları çelişkilerini sürklase etmiştir. Türk düşüncesinde alışılagelen değerler levhasında yaptığı oynama/düzeltmelerle yeni bir paradigmanın başlatıcısı olmuştur.

Ülken'in Anadoluculuğundaki rasyonel romantizmi Mehmet İzzet'in milliyetçiliğindeki felsefi arayışlarını hatırlatmaktadır. Anadolu'nun folkloruna eğilmesi, destanlara verdiği önem, edebiyat incelemeleri, tasavvuf monografileri ve tüm bunları bir araya getirerek *millet bilinci* kazandırma çabası Köprülü'nün tarihçiliğinde kullandığı kamusal hayatın kültürel figürlerini anımsatmaktadır. Medeniyet ve kültür ilişkisi, üzerinde durduğu en önemli konulardan biri olmuştur. Ülken'in bu konuya radikal bakışı Mümtaz Turhan'ın düşünceleriyle paralellik göstermektedir. Gökalp'in genel toplumsal teslisine karşın Ülken, bireyin psikolojik faaliyetlerini hesaplamaya çalışmıştır. Bilincin hiçbir fillini gözardı etmemiştir. Birçok bilim arasında onun mesleğini sosyoloji ve düşünce tarihinden beslenen felsefeci/filozof olarak tespit etmek uygun olacaktır. Kavramları filozofik bir hassasiyetle işlemiştir. Sözgelimi *Aşk Ahlakı*'nda saf bir kategori olarak kullandığı ihtiras (passion) kavramına sahip çıkmıştır. Yalnızca bu kadar mı? Ele aldığı düşünürler ve kavramlar çok-renkli bir kaleydeskopa benzetilebilir. Bu kaleydoskopu yazıp çizdiği sosyal bilimlerin her cephesinde kullanmıştır. Ülken, varoluşçuluktan marksizme, İslâm düşüncesinden milliyetçiliğe kadar düşünce serüveninin geniş bir haritasını çıkarmıştır. Buradan onun kafası karışık ve hiçbir fikri sahiplenmeyen bir *dilettante* (hezarfen) ve gezgin olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Belki de serüven boyunca onun derin tecrübesi hepimizden daha fazladır.

TARIK ZAFER TUNAYA
OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E SİYASAL KURUMLAR VE ÇAĞDAŞLAŞMA

Hepimiz O'nun paltosunun içinden çıktık!
Mete Tunçay

Ersin Kalaycıoğlu*

Birinci Dünya Savaşı'nın zor günlerinde doğan Tarık Zafer Tunaya, Cumhuriyet'in yeni kurmuş olduğu Üniversite'nin Hukuk Fakültesi'nin bir mezunu olarak akademik kariyerine başladı. Nazi Almanyası'nın dehşet ortamından kaçan Musevi asıllı Alman akademisyenler, doktoralarını Avrupa kurumlarında yeni tamamlamış genç hukukçular ve Darülfünun' dan Üniversite'ye geçmesine izin verilmiş olan birkaç öğretim üyesinden oluşan bir fakültede hukuk eğitimi aldı. Kamu hukuku sorunlarına duyduğu ilgi onu bu alana yöneltirken Anayasa Hukuku kürsüsünde bitecek olan yoluna, Amme Hukuku kürsüsünde başladı. Saint Benoît Lisesi'nden mezun olmuş olmasının verdiği Fransızca bilgisinin de yardımıyla Prof. Crozat'nın asistanlığına başladı. Onun derslerine girip derslerini Türkçe'ye çevirmekten, onunla uzun boylu akademik görüşmelerde bulunmaya kadar uzanan ilişkiler, Tunaya'yı doktora konusuna ve böylece ilk akademik çalışmasına yöneltti. Fransız hukukçu Hauriot'nun kurum (müessese) kuramı ile doktora çalışmaları sırasında tanıştı. Hauriot'nun, fikirlerin kurumların oluşmasında oynadığı rolü vurgulayan, kurumların

* Prof. Dr. Ersin Kalaycıoğlu, Boğaziçi Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi.

da anayasalarda taşıdığı önemi anlatan çalışmalarından bu dönemde etkilendi. Hauriot kurumları fikirlerin somutlaşması olarak tanımlamaktaydı. Bir fikir cazibesini koruduğu sürece kurum canlılığını korur, canlılığını yitiren fikirle birlikte onun etrafında biçimlenmiş olan kurum da yitip giderdi. Siyasal kurumların arkasındaki bu itici gücün etkilerini araştırmak onu somut kurumları incelemeye yöneltti.

Tunaya'nın siyasal partileri incelemeye yönelmesi işte bu döneme rastlar. Tarık Zafer Tunaya *Siyasi Partiler* adlı kitabı için araştırmalarını başlattığında İkinci Dünya Savaşı yeni bitmişti. O yıllarda henüz Cumhuriyet'in oluşumunda rol oynayanların pek çoğu hayattaydı. Osmanlı imparatorluğu tebaası olarak doğup büyümüş, siyasal fikir, inanç ve değerlerini o konumda edinmiş olanların halen yaşamakta oldukları bir çağda, II. Meşrutiyet ve sonrasının gelişmelerine yakından ışık tutacak olan siyasal partiler araştırmasına başladı. Daha sonra doçentlik tezi olacak olan bu çalışma öncelikle İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni ve onun penceresinden de Osmanlı'nın son dönemlerini araştırmayı hedeflese de, yaptığı mülâkatlar ve topladığı belgeler onu 19. yüzyılın derinliklerine doğru yöneltti. Siyasal partilerin birer kurum olarak ortaya çıkmaya başladığı dönemin arka planında dernekleşme ve kurumsallaşma olgularını incelemeye başladı. Bu araştırmaları onu 1850'li yıllara kadar götürdü. İlk çağdaş dernekleşme olgusunun o tarihlerde, devam etmekte olan Tanzimat ortamında ortaya çıktığını, daha sonraları sayı olarak artarak ve Osmanlı toprakları geneline yayılarak sürdüğünü, II. Abdülhamit döneminin özgürlükleri sınırlandıran ortamıyla birlikte yeraltına ve Avrupa'ya geçerek devam ettiğini, 1890'ların sonunda İttihat ve Terakki Cemiyeti olarak daha güçlü bir biçimde geliştiğini saptadı.

İttihat ve Terakki Cemiyeti, hem günün koşullarına bir tepki, hem de böyle bir geçmişin bir ürünü olarak ortaya çıkan bir fikirler ve eylemler bütünü olarak görünüyordu. Bu kuruluşun yeraltı yılları onun ihtilalciliğinin (komitacılığının), Avrupa yılları oradaki felsefî akımlardan etkilenerek hem Comte'cu bir pozitivizminin ve merkeziyetçiliğinin, hem de Le Playci bir âdem-i merkeziyetçiliğinin belirleyicisi olduğunu saptadı. İttihat ve Terakki'nin kuruluşundan itibaren pek de uyuşmayan fikirleri içinde barındıran bir Osmanlı vatanperverliği bileşimi olduğunu ortaya çıkardı. 1908 yılında Meşrutiyet'in ikinci kez ilânı ile iktidara yürüdüğünde İttihat ve Terakki'nin muhalefet yıllarındaki karmaşık içeriğinin sürmesi olanaksızdı. Böylece Cemiyet'teki saflar bir kez daha ayrılıyor ve 1909'dan itibaren Ahrar, Hürriyet ve İtilaf gibi fırkaların da (Parti) doğmasına yol açacak gelişmelere giriliyordu. Doğal olarak İttihat ve Terakki de bu gelişmeler karşısında Cemiyet'ten Fırka'ya (siyasal parti-

ye) dönüşüyor, merkeziyetçi ve zamanla Türk milliyetçisi bir parti olarak I. Dünya Savaşı'na giden yolda temel rolü oynuyordu. Birinci Dünya Savaşı kaybedildiğinde dağılan Parti'nin bıraktığı boşluk Mütareke yıllarındaki çalkantıların oluşmasında rol oynayan bir etken oldu.

Mondros Mütarekesi ve işgal ile birlikte ortaya çıkan belirsiz ve ağır havadan etkilenen Mütareke dönemi Tunaya'nın ilgisini uzun yıllar boyunca çekmeye devam etti. Bu karmaşık ve belirsizliklerle dolu dönemin içinde bir Milli Mücadele'nin oluşması ve hele başarıya ulaşmasındaki zorluk bir kez daha, tüm ayrıntılarıyla siyasal kurumlar incelendiğinde ortaya çıkıyordu. Dönemin düşünsel karmaşıklığı ve çıkar çatışmaları siyasal kuruluşların sayı ve çeşidine de yansıyordu. İslâm'ı, Hilafeti, monarşiyi diriltmekten, sosyal sınıf temelinde yeni siyasal oluşumlara, etnik temelli siyasal arayışlardan, büyük devletlerin himaye ve mandasına kadar uzanan geniş bir fikir ve dernekleşme alanının içinde Milli Mücadele fikri ve onun vücut verdiği dernek ve kuruluşlar da yerlerini alıyordu. Bu ortamdan hangi fikir ve kurumların ayakta kalarak çıkacağı, 1918-1919'un koşullarına bakıldığında pek öyle kolayca belli olmuyordu. Bu durumda Milli Mücadele'nin ne derecede zor koşullarda şekillendiği de çok daha iyi anlaşılıyordu.

Milli Mücadele sırasında ve sonrasındaki gelişmelerin taşıdığı belirsizlikler, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın kurulması da dâhil olmak üzere, kısmen İttihat ve Terakki deneyiminden etkilenerek atılan adımlarla aşılıyordu. Tunaya, Mütareke ve Kurtuluş Savaşı'nın canlı ortamında oluşan cemiyet ve partilerin çeşit ve çokluğunu da böylece ilk kez sistemli bir tarama ile ortaya koymuş oldu. Cumhuriyet dönemi içine de uzanan *Siyasi Partiler* araştırması, zamanla tek partili dönemde oluşan durgunluk ve onu izleyen İkinci Dünya Savaşı ve sonrası koşullarında ortaya çıkan çok partili hayatla birlikte yeni dernekleşme ve partileşme canlılığını da belge, yayın ve mülakatlara dayanarak sistemli olarak inceleyen bir araştırma böylece ortaya çıkmıştır.

İlk baskısı Doğan Kardeş matbaası tarafından yapılan *Siyasi Partiler,* 1859'la 1952 arasındaki yüz yılda ortaya çıkan siyasal dernek ve partilerin kurucuları, programları, ideolojileri, siyasal faaliyetleri ve kariyerlerini kronolojik bir sırayla inceleyen, Osmanlı'nın sonu ile Cumhuriyet'in ilk yıllarına siyasal kurumlar penceresinden bakan ilk sistemli araştırmayı oluşturuyordu. Birçok bilinmeyen siyasal kuruluş, faaliyet ve fikir bu çalışma aracılığıyla su yüzüne çıkıyor, siyasal geçmişle olan bağıntıların anlaşılabilir kökenlerine böylece ışık tutulmuş oluyordu. 1980'lerde tekrardan Tunaya tarafından ele alınan ve bu arada elde edilen yeni belge ve

bulgularla kısmen yenilenen araştırma çok daha kapsamlı olarak üç cilt halinde yayımlanmıştır.

Tarık Zafer Tunaya'nın doçentlik sonrası araştırmaları yine kurumlarla fikir cereyanlarının kesiştiği alanlarda yoğunlaşarak sürmeye devam etmiştir. Tarık Zafer Tunaya'nın gözünde her zaman özel bir konumu bulunan II. Meşrutiyet'in ilânı ve onunla başlayan dönemi yakından inceleyen araştırması *Hürriyet'in İlânı* adıyla 1959 yılında yayımlanmıştır. Bu çalışmanın bir anlamda uzantısı olan, Cumhuriyet rejiminin niteliğini de yakından belirleyen Batıcılık düşüncesi üzerindeki araştırmaları da *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri* adıyla 1960 yılında yayımlanmıştır. Ancak, Tunaya'nın bunların ötesinde bir referans kitabı olma özelliğini gösteren eseri, 1950'lerde Demokrat Parti iktidarları tarafından hoşgörülen, hattâ desteklenmekte oldukları izlenimi verilen İslâmcı fikir akımları ve dernekleşmelerin düşünsel arka planını araştırdığı *İslâmcılık Cereyanı* adlı çalışması olmuştur. Siyasal dernek ve kuruluşlar olarak vücut bulmaya başlayan İslâmcılık akımı, 1950'lerde ilk kez ortaya çıkmıyordu. Bu akımın kökleri Osmanlı ve hattâ öncesine uzanan bir derinlik ve çeşitlilik içermekteydi. Üstelik, İslâmcılık cereyanı Osmanlı'nın son yıllarında da güçlenen bir akım olma özelliğini taşımaktaydı. Bir ara II. Abdülhamit döneminde adeta resmî devlet ideolojisi halini almıştı. Tunaya'nın kaleminden aktaracak olursak "İslâmcılık cereyanı, İkinci Meşrutiyet'in düşüncesine hâkim siyasî ve ideolojik cereyanların muhakkak ki, en tesirli ve kuvvetlisi olmuştur" (1962:1). Kurtuluş Mücadelesi sırasında Hilafet ve Saltanatı koruma adına Milli Mücadele'ye karşı isyanlar çıkartılmasında etkin rol oynayan İslâmcı cereyan, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde siyasal hayattan tasfiye olunmuş, ancak yok olmamıştır. Nakşibendi, Nurcu ve Ticani hareketlerinin belirli bir süreklilikle Cumhuriyet döneminde de devam ettiği Tunaya tarafından ortaya konulmaktadır (1962:272-73). Cumhuriyet'le birlikte İslâmcılık cereyanlarının bir tür gelenekçiliğe döndüğü ve Osmanlı'nın son yıllarında görülen türden İslâmcı Rönesans ile gelenekleri savunma bileşiminde bir program izlediği görülmektedir (1962:275-86). Tunaya'nın ifadesiyle "DP'nin genel seçimleri kazanarak iktidara geçmesi, muhafazakâr çevreye olan borçlarını ödeme vadesinin de başlangıcı olmuştur. Açış merasimi 14 Haziran 1950'de Arapça Ezan kanunu ile başlamıştır. İslâmcılar DP'ye yeni sıfatını vermişlerdir: 'Dinin kurtarıcısı Parti'. CHP de 'dinsiz parti' olarak ilân edilmiştir. (1962: 286). Siyasal partilerin ve bilhassa Demokrat Parti'nin Sünni tarikatları oy deposu olarak görmesinden de etkilenen bu gelişmeler dikkat çekici boyutlara ulaşırken yayımlanan *İslâmcılık Cereyanı* halen güncel referans niteliğini korumaktadır.



Tunaya'nın bu aşamada İslâmcılığın Osmanlı ve Cumhuriyet bağlamında anlaşılması kadar Türk devlet geleneğinin de anlaşılması ve araştırılması önem taşımaktadır. *Türkiye'nin Siyasî Gelişmeleri: Eski Türkler, İslâm Devleti, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* adlı kitabı bu perspektiften kaleme alınmıştır. Bu kitabında Tarık Zafer Tunaya gerek eski Türk, gerek İslâm geleneğinde devlet, devlet teşkilatı, iktidar, kamu hukuku kurumları ve onların devlet-toplum ilişkilerine yansımasını araştırmıştır. Bu çalışmasında İslâm öncesi ve İslâmiyet sonrası siyasal gelişmelerde saptadığı özelliklerin, ilkelerin ve kurumların Selçuklu İmparatorluğu'na ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşuna yansımasını da araştırmıştır. Kitabın özellikle ikinci ayırımı İslâm'daki tarihî ve siyasal gelişmeleri kurumsal ve kamu hukuku açısından çalışmak isteyenler için çok güçlü bir başlangıç oluşturma özelliğini daha uzun yıllar koruyacağa benzemektedir.

Tarık Zafer Tunaya'nın fikri plandaki çalışmaları Cumhuriyet dönemini de kapsayan bir kalıba oturmadan tamamlanmış olamazdı. Zaten buraya kadar bahsedilen tüm çalışmalarındaki hedef *Türkiye'nin Siyasî Gelişmeleri* kitabının Giriş bölümünde Shakespeare'den aktardığı cümlede özetlenmektedir: "... bütün 'dün'lerin, 'yarını aydınlatan fenerler' olduğu görülecektir" (1970:1). O zaman, Tunaya'nın çalışmalarındaki yönelim Cumhuriyet Türkiyesi'ni açıklamak, Atatürk ve Atatürkçülüğün kazandığı içeriği anlamak ve anlatmakta odaklanmaktadır. Tunaya'nın *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük* kitabı 1964'te bu fikri gelişme sürecinin bir ürünü olarak kaleme alınmıştır. Aynı dönemde kaleme almaya başladığı ve yayımlanmamış olan *Devrim Tarihi* ders notları da benzer bir fikri yönelim ve ilginin ürünüdür.

Atatürk ve Atatürkçülük, Tarık Zafer Tunaya'nın gözüyle en açık ifadesini aynı adlı kitabın ilk bölümünün başlığında bulmaktadır: "Mes'ut, muvaffak, muzaffer ve müreffeh" bir Türkiye'nin oluş felsefesi. Atatürkçülük çeşitli zorluklar, tercihler ve var olma mücadelelerinin kesiştiği bir kavşakta üretilen bir fikir ve hattâ bir kurtuluş yolu olarak tanımlanmaktadır. "Yeni bir devlet kurmak ve siyasal organizasyonu milli, bağımsız, demokratik temellere dayamak Türk devriminin amacı, varacağı platform olmuştur" (1964:6). Bu platform bir kurtuluş yolu olarak Türk milletine inanan, önsezili bir liderin buluşu olarak ortaya çıkmıştır (1964:7-8). Tunaya'ya göre ortaya çıktığı andan itibaren bu fikri yönelim "Batı İşgal Kuvvetlerinin de desteklediklerı Şark Kafası"nın düşmanlığına hedef olmuştur (1964:115). "Türk muhafazakârlarını, Batı muhafazakârlarından ayıran fark çok açıktır. Bizdekiler, Türk toplumunu tartışılmaz, tabu halindeki alışkanlıkların baskısından kurtarmak istememişlerdir. Ve bu gibi

teşebbüsleri hiç de hoşgörürlükle karşılamamışlardır. Reform küfr'dür, İstiklâl Savaşı yıllarında iç isyanlar boyunca kaldırılan kazanlar hep bu ateşle kaynatılmıştır" (1964:116). Tunaya'ya göre Atatürk'ün aşmak ve hattâ yok etmek istediği işte bu muhafazakâr zihniyetti. "Medeniyet yolu insanlık yoludur... Medeniyetin icaplarını yerine getirmek insan olmanın şartıdır... En doğru, en hakiki tarikat medeniyet tarikatıdır... Her nokta-i nazardan medeni olmalıyız. Acılarımızın sebebi dünya gidişine yabancı kalışımızdır... Milleti en kısa yoldan medeniyetin nimetlerine kavuşturmaya çalışacağız... Buna mecburuz" (1964:119-20). Atatürk'ün bu sözlerini naklederken Tunaya Atatürkçülüğün temel hedefini saptamayı amaçlamıştır. Uygarlık tanımı da zaman ve mekân olarak değişen bir içerikte yapıldığında, çağdaş uygarlığın Batı uygarlığı olduğu, gerekirse Batı'ya rağmen Batılı olunmak ve Batı medeniyetine girmek zorunda olduğumuz sonucuna bu yoldan varılmakta, ortaya çıkacak olan "muntazam ve müstakar, yeni ve asrî devlet esaslarını vazeden" bir Türkiye ile bu yola koyulmak Atatürkçülük düşüncesinde esas alınmaktadır (1964:122). Bu düşünce emperyalizme karşı verilen bir Kurtuluş Savaşı'ndan sonra önerilen demokratik ve kapitalist toplumlara sırtını dönen bir Üçüncü Dünya milliyetçiliği olmayıp, Batı'nın güçlü devletleriyle onların sahasında rekabet edecek güce ulaşmayı sağlayacak atılımları yapacak bir devlet ve devrim programı olmuştur (Tunaya, 1983:19-20).

Tunaya'nın çalışmalarında Cumhuriyet döneminin devrim hareketleri ve bunlar içinde laikliğin oynadığı rolün çeşitli makaleler ve ders notları olarak kaleme alındığını görmekteyiz. Burada Tunaya daha çok üniversite öğrencilerine laikliğin ve devrimlerin taşıdığı anlamı ve onların önemini anlatmaya yönelmiştir. Laiklik tesis edilmeksizin, yani insan aklı yerine dogmalarla, eşitlik ve vicdan özgürlüğü yerine bir mezhebin tahakkümü ile yönetim söz konusu olduğunda demokratik bir yaşantının süremeyeceği, çağdaş bir ekonomik yapının kurulmasının giderek zorlaşacağı, bilimsel gelişmelerin akamete uğrayacağı Tunaya'nın çalışmalarında vurgulanmıştır. Tunaya laikliğin ve dinden hareket eden siyasal eylemlerin Avrupa ve Osmanlı-Cumhuriyet çizgisindeki gelişmesini araştırıp gün ışığına çıkarmak suretiyle, özellikle gençliğe çağdaş gelişmeler içinde laikliğin bir vicdan özgürlüğü, eşitlik, devletin mezhep ve dinler karşısındaki tarafsızlığı olarak demokratik siyasal hayatta oynadığı temel rolü göstermeye çalışmıştır.

Tarık Zafer Tunaya sadece bir bilim adamı olarak yaşamamıştır. Onun siyasal tarih, fikirler ve kurumlar ağırlıklı akademik çalışmalarına, 1961 Anayasası yapım çalışmaları ve Kurucu Meclis üyeliği gibi uygulamalar da eklenmiştir. Profesörlüğü'nün ilk yıllarında 27 Mayıs 1960 askerî dar-

besiyle birlikte anayasa yapımı çalışmaları başladığında Milli Birlik Komitesi'nin mesaisine başvurduğu Sıddık Sami Onar, Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, Muammer Aksoy, Bahri Savcı, Ragıp Sarıca, Lütfi Duran, ve Mümtaz Soysal gibi hukukçuların arasında o da vardı. Nitekim, 1961 anayasası onların çağdaş ve liberal sosyal hukuk devleti anlayışlarından bir hayli etkilenerek kaleme alınmıştır. Türkiye'nin şu ana kadar geliştirmiş olduğu en özgürlükçü ve sosyal devlet içerikli anayasası olan bu metnin hazırlanmasına olan katkısını Tunaya tüm yaşamı boyunca övünçle anmıştır. 1961 Anayasası'na yönelik siyasal eleştiri ve saldırılara karşı hassasiyetini vefat edinceye kadar korumuştur. Bu uğurda devrin siyasal kadrolarıyla fikir tartışması ve hattâ çatışma içerisinde bulunmaktan da geri durmamıştır. Gerek kuramsal gerek fiilen anayasacılık çalışmaları *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku* içerikli ve başlıklı ders kitaplarına yansımıştır. Öğrenciye ayrıntılı örnekler, karşılaştırmalar, dipnotlarıyla zenginleştirilmiş kaynak kitap olarak sunulan Anayasa Hukuku ders kitapları, beş baskı yaparak, her defasında da yenilenerek ve güncellenerek kaleme alınmıştır. Hukuk, İktisat ve Siyasal Bilgiler Fakültesi öğrencileri, belki de ilk kez o kitaplardan çeşitli siyasal rejimleri, doktrinleri ve uygulamaları öğrenmek fırsatını bulmuşlardır. Türkçe dışında yabancı dil bilgisi çok az olan kuşaklara hocalık yapmış olduğu düşünülecek olursa, onun derslerinin taşıdığı anlam daha iyi anlaşılacaktır.

Akademik yaşantısında da, 1968'de Hukuk Fakültesi'nin en sıkıntılı günlerinde Dekan seçilmiş; 1979'da İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi adıyla yeni bir fakültenin kurucu Dekanı olmuş ve bu görevde 1982 yılına kadar kalmıştır. 1402 sayılı yasayla meslektaşları, 1980 askerî yönetiminin marifetiyle görevden alınıncaya kadar da bu Fakülte'deki öğretim üyeliği görevini sürdürmüştür. Keyfî görevden alma olarak gördüğü idarenin bu tasarruflarına karşı emekliliğini isteyerek İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden emekli olmuştur.

Emeklilik dönemi belki de, Tunaya'nın yaşantısının en hareketli ve velud yılları olmuş, gazete ve popüler makalelerini *İnsan Derisiyle Kaplı Anayasa* ve *Medeniyetin Bekleme Odasında* adlı kitaplarında toplayarak yayımlamıştır. Ayrıca, *Siyasal Partiler* kitabının ilk bölümlerini geliştirmiş ve üç cilt olarak bu dönemde tekrar yayınlamıştır. Nitekim vefat ettiği 29 Ocak 1991 tarihinde aynı kitabın hiçbir zaman yayınlanmayacak olan dördüncü cildi üzerindeki çalışmalarını sürdürmekteydi.

Tunaya siyasal kuramlarının araştırılması yoluyla Osmanlı'nın son yılları, İkinci Meşrutiyet ve Mütareke döneminin yakından incelenmesine ve böylece Cumhuriyet'in daha iyi anlaşılmasına hayatını vakfetmiş bir anayasa hukukçusuydu. Hukukun, içinde oluştuğu toplumsal ve siyasal or-

tamdan, toplumun devraldığı tarihî mirastan ve hukukla etkileşim içinde bulunan sosyoekonomik bağlamdan etkilenerek biçimlendiği perspektifi ile akademik çalışma ve yaşantısını sürdüren Tunaya, hem anayasa hukuku, hem de siyasal kurumlar açısından yakın çağ Türkiye tarihine ışık tutmuş bir bilim adamı kimliği çizmiştir.

Aydınlanma felsefesinden esinlenen, ussal düşünce ve onun uzantısı olan bilimselliğin etkisinde gelişen bir siyasal hayatın, süratle az gelişmişlikten uzaklaşmanın özlemini çeken bir düşünürün reflekslerini Tunaya'nın yazı, ders, konferans ve yaşantısında gözlemlemek hiç de zor değildir. Anayasacılık çalışmaları ve onların pratikteki uzantıları, özellikle 1961 Anayasası yapımı sırasındaki faaliyetlerinde de aynı hassasiyetin izleri vardır. Sosyal devlet, insan hakları, hukukun üstünlüğü, demokrasi ve iktisadi kalkınma zorunluluğu bir dizi âcilen oluşturulması, korunması ve geliştirilmesi gereken hedef veya değer olarak, Tarık Zafer Tunaya'nın anayasa hukukçusu olarak gösterdiği faaliyetlerde ön plana çıkmıştır. *İnsan Derisiyle Kaplı Anayasa* ve *Medeniyet'in Bekleme Odasında* adlı derlemelerinin okunması bu alandaki çalışmalarından kamuoyuna yansıyan değer ve idealleri anlamakta etkili olacaktır. Bu yayınlarında işlenen eşitlik, hukukun üstünlüğü, gelişme, demokratikleşme idealleri halen güncelliğini koruyan sorun yumakları veya idealler olmaya devam etmektedir. Anayasa hukukuna pozitif hukukla sınırlı kalmayan geniş bir siyaset bilimi ve sosyoloji anlayışına dayalı olarak yaklaşma üslubunu Türkiye'de yerleştirmeye çalışan akademisyenlere öncülük eden Tarık Zafer Tunaya, hukukun üstünlüğü, sosyal devlet ve demokrasi ideallerine işlerlik kazandırmak için çabalayan anayasa hukukçusu, bilim adamı olmuştur. Tarık Zafer Tunaya bilimsel araştırmaları, dersleri ve konferanslarıyla yaptığı katkılar kadar Türkiye'de ve dünyada yetişmesinde etkili olduğu genç kuşak bilim adamları dolayısıyla da, daha uzun müddet başvurulacak kaynak eserleriyle bir akademik değer olarak yaşayacaktır.

Seçilmiş Kaynakça

Araştırmalar:

Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952). *(İstanbul: Doğan Kardeş Matbaası, 1952).*

Türkiye'de Siyasal Partiler: İkinci Meşrutiyet Dönemi (1908-1918). *Cilt 1. (İstanbul: Hürriyet* Vakfı, 1984).

Türkiye'de Siyasal Partiler: Mütareke Dönemi (1918-1922). *Cilt II. (İstanbul: Hürriyet Vakfı,* 1986).

Türkiye'de Siyasal Partiler: İttihat ve Terakki, Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi *Cilt* III. (İstanbul: Hürriyet Vakfı, 1989).

Hürriyetin İlânı. (İstanbul: Baha Matbaası, 1959)

Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri. *(İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960)*

İslamcılık Cereyanı. *(İstanbul: Baha Matbaası, 1962)*

Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük *(İstanbul: Baha Matbaası, 1964)*

Türkiye'nin Siyasi Gelişmeleri: Eski Türkler, İslam Devleti, Osmanlı Devletinin Kuruluşu. *(İstanbul: Baha Matbaası, 1970).*

Ders Kitapları:

Siyasi Müesseseler ve Anayasa Hukuku. (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1966).

Siyasi Müesseseler ve Anayasa Hukuku. (2. Bası) (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1969).

Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku. (3. Bası) (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1975).

Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku. (4. Bası) (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1980).

Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku. (5. Bası) (İstanbul: Araştırma, Eğitim ve Ekin Yayınları, 1982).

Makale Derlemeleri:

İnsan Derisiyle Kaplı Anayasa. (İstanbul: Çağdaş Yayıncılık, 1979).

Medeniyet'in Bekleme Odasında. (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1989).

HALİL İNALCIK NEDEN "BÜYÜK"?

Özer Ergenç

Herhangi bir düşünce veya bilgi alanında, yaptıklarıyla ve yazdıklarıyla, o alanın yöntemlerinin geliştirilmesine, sistematik bilgi birikiminin standartlaşmasına birincil katkıda bulunan düşünür veya bilim adamları genellikle "büyük" diye nitelenir. Bu sıfat, onların yaptıklarına ilişkin bir nitelemedir. Ancak nitelemenin bir diğer boyutunu da göz önünde bulundurmak gerekir. "Büyük"lük nasıl bir kavramdır? Diğer bir deyişle bu sıfatın evrensel bir ölçüsü var mıdır, yoksa kişiden kişiye değişen, ortamdan ortama farklılaşan bir özelliği mi söz konusudur? Bu soruların cevabı verilmeden, bu biçimde nitelemenin gerçek anlamına ulaşmak mümkün olmaz. İşte bu yazıda, özellikle sosyal bilimler içinde, günümüzde çok öne çıkarılmış görünen "tarih" bilgi dalının Türkiye'deki seçkin bir temsilcisi, Halil İnalcık'ın tahlilî bir şekilde değerlendirilmesine girişilecektir. Yazının iki temel hedefi vardır. Birincisi, Halil İnalcık'ın tarihçiliğinin boyutlarının tespiti, diğeri ise, bu boyutların büyüklüğünün genel bir kabul görüp görmediği sorusunun cevabı.

Özellikle 80'li yıllardan bu yana Türkiye'de "tarih"in ne olduğu üzerine tartışmalar yine çoğalmıştır. Bu kez, 60'lı yılların tartışmalarından başka bir çizgide, 60'lı yıllarda söylenenler bir kalemde silinip unutulmuşluk dosyasına atılarak "tarih" sorgulanmaktadır. Ancak her iki dönemin ortak özelliği, "klâsik, akademik, ortodoks" olmayan, ancak kendini "tarihçi" diye niteleyen birçok kalem sahibinin, Türkiye'deki profesyonel-akademik tarihçiliği, "kuru, dar bir belgeciliğin cenderesinde" görmüş

olmalarıdır.[1] Gerçekten, Türkiye'de durum böyleyse, bunun diğer ülkelerdeki durumu nedir? Halil İnalcık da, bu "kuru, dar bir belgeciliğin cenderesinde" bir tarihçi midir? Eğer öyleyse, 1935'te Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde başlayan bir büyük tarih tutkusunun daha sonraki durakları, nasıl başta Amerika olmak üzere Batı ülkelerinin birçok önemli bilim merkezleri olmuştur?[2] Eğer öyleyse eserleri neden çeşitli dillere tercüme edilmiştir?[3]

"Tarih"in ne olduğu üzerinde en çok kafa yoran ve kendi içinde son derece tutarlı açıklamalar yapan Halil Berktay'ın bazı sözlerini böyle bir sorunun cevaplanmasında temel alıp söze başlamak yararlı olabilir. Berktay'a göre, ".....mesleğin (tarihçiliğin) bütünü üzerindeki sona ermemiş ve ermeyecek dış belirlenimlerle bağlantılarını irdelemek için doğrudan doğruya tarihçilerin kişiliklerine, kökenlerine, şekillenişlerine ilişkin çalışmalar yapmamız gerekiyor. Biyografik ve prosopografik etüdler, elbette başlı başına herşeyin sırrını vermez; araç ve metodolojilerden sadece biridir.....(fakat bu metod) Türkiye'nin tarihçilerine de uygulanmalıdır".[4] Bu niyetle Berktay, "*böyle bir incelemenin biyografik boyutunun başlangıç notları*" diye nitelediği, çok önemli makalesinde Yusuf Akçura (1876-1935), Fuad Köprülü (1890-1966), Ömer Lütfi Barkan (1903-1979) ve Halil İnalcık (1916)'ın eserlerinin önemli bir kısmını ve hayatlarını birer "*metin*" gibi incelemeye çaba gösterdiğini söyler. Bu

---

[1] En son Oktay Özel, Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Durumu ile ilgili bir sempozyumda sunduğu bildiride Osmanlı Tarihi alanında yaygın bir davranış biçimine dikkatleri çekerken ve ortaya çıkan tarihçi tipini eleştirirken, Halil Berktay'a gönderme yaparak bu sözcüklerle düşüncelerini açıklamaktadır.

[2] Yazımızın daha sonraki kısımlarında Halil İnalcık'ın biyografisine ilişkin yeri geldikçe bilgi verilecektir. Burada hemen şunları hatırlatmak gerekir. O, 1942-1972 yılları arasında *Ankara Üniversitesi DTCF*'de Yeniçağ ve Osmanlı Tarihi, 1956-1972 yılları arasında *Siyasal Bilgiler Fakültesi*'nde Türk idari Teşkilat Tarihi ve Devrim Tarihi dersleri vermiştir. 1972-1986 yılları arasında *University of Chicago*'da Osmanlı Tarihi profesörüdür. Bu arada 1953-1954 yıllarında *Columbia Üniversitesi*'nde, 1967'de *Pennsylvania Üniversitesi*'nde, 1967 ve 1990'da da *Princeton Üniversitesi*'nde misafir öğretim üyeliği yapmıştır. Bu öğretim faaliyetlerinin yanısıra, çalışmalarıyla temayüz ettiğinden dolayı, birçok ulusal ve uluslararası bilim kuruluşunun aslî ve onur üyesi payesini kazanmıştır. Bunlar arasında *Türk Tarih Kurumu, Türk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurulu, Türkiye Bilimler Akademisi* gibi ulusal; *International Association des Etudes du Sud-East European, Royal Historical Society, Royal Asiatic Society, The British Academy, Sırp Bilimler Akademisi, American Historical Association, Middle East Studies of North America, Institute of Turkish Studies* gibi uluslararası kuruluşlar sayılabilir.

[3] Halil İnalcık'ın ünlü eseri *The Ottoman Empire, The Classical Age: 1300-1600* (London 1973) birçok dile tercüme edilmiştir. Bunlar arasında Arapça, Yunanca ve Rumence çevirileri ilk akla gelenlerdir: *Othomanic Aukokratia, He Klasiki Periodos: 1300-1600*, çev.: Mihalis Kokolakis, Athina 1995 ve *Imperiul Ottoman Epoca Clasica: 1300-1600*, çev.:Dan Prodan, Bucureşti 1996.

[4] Berktay, Halil, "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi", *Toplum ve Bilim* 54 (1991), s. 21-22.

dört tarihçinin her biri, 20. yüzyılın dört ayrı nesline mensupturlar. Bununla birlikte, hepsi milliyetçidir; ancak milliyetçiliğin değişik aşamalarını simgelemektedirler. İlk ikisi, *Türk Devrimi*'nin önemli bir dönüm noktası olan 1930'a göre, öncesine; diğer ikisi ise, sonrasına oturtulabilir. Bu durum, onların "milliyetçilik" niteliklerinin türünün belirlenmesinde etkindir. Diğer yandan Berktay, "Akçura ile Köprülü, tarihçilik formasyonları açısından esas olarak otodidakt karakterdeler; Barkan (sanıldığının aksine) tam profesyonel değil, belki yarı profesyonel sayılabilir; aralarında her bakımdan profesyonel ve üstelik tam uluslararası ölçülerde bilim adamı olarak bir tek İnalcık gözüküyor" demektedir.[5]

Berktay bu tür bir sınıflandırmadan sonra, Türk Devrimi "devletçilik" uygulamasına geçerken, Barkan'ın temsil ettiği tarih görüşünün, yavaş yavaş Türk Tarih Tezi'nin yerini aldığını ve aynı zamanda akademik Türk tarihçiliğinin ortodoks doktrini haline geldiğini ve "bu tarihçiliğin artık oluşmuş çerçevesi içine ise, 1940'ların ortalarından itibaren Halil İnalcık'ın girdiğini" söylüyor.[6] Bu yaygınlaşmış ve genel kabul görmüş görüş "Osmanlı Devleti"nin kuruluş ve gelişme dönemlerinde kendine has, âdil ve teb'ayı gözeten bir düzen yarattığı tezidir. Berktay, bu paradigmayı benimseyen İnalcık'ın Barkan'a göre gerek yaşadığı dönem, gerekse sahip olduğu olanaklar yüzünden daha değişik bir gelişme gösterdiğini vurguluyor ve İnalcık'ı daha sonraki çalışmalarında etkileyen ve onun öne çıkmasına neden olan hususları şöyle sıralıyor:

1. Türkiye'deki Batılılaşma dalgasının başlangıcında, yani; 1940'larda İnalcık'ın tarihçiliğinin daha yeni şekilleniyor olması,

2. Kendisinin, yüzü daima uluslararası akımlara dönük olmuş olan liberal-milliyetçi Köprülü'nün talebesi olması,

3.1945'lerden sonra tekrar tekrar yurt dışına çıkmış olması (1949'da Londra'da Wittek ile çalışma, 1953-54 Columbia, 1967'de Princeton, 1971'de Pennsylvania),

4. Dünya pazarı için üretim yapıyor olması.[7] O'na göre bu hususlar, "1930'ların Yüksek Öğrenim reformundan sonraki ikinci neslin yetiştirdiği ve sonra dünyaya açtığı bir tarihçi" olan İnalcık'ın yetişmesinde çok etkilidir. Her ne kadar Berktay, İnalcık'ı "son tahlilde hâlâ halkın değil, devletin tarihçisi; aşağıdan yukarı değil yukarıdan aşağı bir tarihçi" diye nitelese de, onda "tarihçilik mesleğinin içsel icaplarına riayet"in çok ağır

[5] a.g.m.,s. 22-23.
[6] a.g.m.,s. 42.
[7] a.g.m., s. 44.

bastığını özenle vurguluyor.[8] Berktay'ın makalesinin tümünü ve ileri sürdüğü hükümlerin tamamını değerlendirmek, bu yazının sınırları dışındadır. Fakat, düşüncelerini hayranlık uyandırıcı bir tasnifle ve vuzuhla sunan, o nedenle yazılarından daima yararlandığım Berktay'ın sözünü ettiği bu "tarihçilik mesleğinin içsel icapları," benim yazımın asıl konusunu oluşturacaktır. Çünkü, hiç kuşku yok ki, her bilim adamını, özellikle sosyal bilimcileri, içinde yaşadıkları koşullar derinden etkiler; ancak onların asıl belirleyici özellikleri, ilgilendikleri bilim dalının yöntemlerini uygulamada ve geliştirmedeki yetenekleridir. Bence, eğer Halil İnalcık'ı anlamak ve bir tarihçi olarak değerlendirmek istiyorsak, onu etkileyen genel koşullarla birlikte, asıl bu ikinci özelliğidir.

Halil İnalcık, *Türk Devrimi*'nin ve Türk Devrimi'nin ilk fakültesi olan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin yetiştirdiği müstesna bir bilim adamıdır. Seçtiği meslekte, kuru bir nakilci olarak kalmayıp, eleştirel bir yaklaşımla orijinal düşünce ve bilgi üretmeyi gerçekleştirebilmiştir. Berktay'ın çok doğru bir biçimde ortaya koyduğu, fakat özellikle Halil İnalcık için eksik bıraktığını sandığım "*eserleri*"ni ve *hayatını* bir "*metin*" gibi okumayı daha ayrıntılı yaptığımız anda, İnalcık'ı daha iyi tanıyabiliriz:

1905 Yılında Kırım'ı terk etmiş, bir süre İstanbul'da ikamet ettikten sonra, 1924'de Ankara'ya geçmiş bir ailenin çocuğu olan Halil İnalcık'ın hayatındaki hangi olayların büyük önem taşıdığı söylenebilir? Eğer bazı rastlantılar olmasaydı, bugün Halil İnalcık olabilir miydi? 1916'da doğan ve 1935'te Balıkesir Necati Bey Öğretmen Okulu'ndan mezun olan bir gencin, önünde nasıl bir gelecek vardı? Kendisi bu geleceğin yönlendirilmesinde o günlerde ne derece etkin olabilirdi? Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin açılışıyla birlikte, alınan önemli kararlardan biri, bu yüksek öğretim kurumunun kapılarını öğretmen okullarını bitirenlere de açmaktır. Profesör Afet İnan'ın bu önerisi, daha sonra aynı kurumun öğretim üyeleri arasında yer alacak birçok gence bu imkânı sağlamıştır. Bunlardan biri de Halil İnalcık'tır. Halil İnalcık için onun hayatının sonraki dönemlerini etkileyecek kararlardan bir diğeri de, arkadaşlarının çoğu lisans öğrenimi sırasında, Alman hocaların ders verdiği bölümlere yönelirken, onun "tarih"i seçmesidir. "Tarih" dalı o sıralarda Alman hocalardan çok, Türk öğretim üyelerinin ders verdiği bir bölümdür.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu ve Türk ulusunun modernleşmesini hedefleyen *Türk Devrimi*, Batı dünyasını yaratan *moderniteyi* örnek almıştır. Modernite denilen olguyu içeren süreçte, ki bu süreç 1650'lerden 1970'lere kadar uzanır, birinci belirleyici olan *ulusal devletler ve*

[8] a.g.m., s.44.

*uluslaşma*dır. İkincisi ise, özellikle bilimsel devrimle özdeşleşen eleştirel düşünce ve somut bilgi üretmedir. Öyle olunca, Türk Devrimi'nin de hedefi bu iki hususu gerçekleştirmektir. Bu açıdan bakınca, Halil İnalcık'ın, Berktay'ın sözünü ettiği diğer tarihçiler gibi, neden milliyetçi olduğunu sorgulamak gerekmez. Burada sorgulanması gereken, eleştirel düşünce ve somut bilgi üretimi açısından nasıl değerlendirilebildiğidir. Bu soru aynı zamanda Türk Devrimi'nin hedeflerine ne kadar ulaştığını da açıklayacaktır. Halil İnalcık, 1935'te Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne başladığı günleri şöyle anlatır:

"O zamanlar Ekrem Akurgal, Sedat Alp Almanya'dan yeni dönmüşler ve orada doçent olmuşlardı. Almanya'dan gelen en iyi profesörler hocalarımızdı. Aslında o zamana kadar benim aklımda tarih yoktu. Ben daha çok edebiyat, felsefe gibi alanlar istiyordum. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne ilk girdiğimde Sinolojiyi düşündüm. Fakat sonra tarihimizin en önemli döneminin Osmanlı Tarihi olduğunu gördüm. Osmanlı arşivlerinde milyonlarca vesika vardı ve ben işi en iyi burada yapabilirdim".[9] Halil İnalcık, Öğretmen Okulu'nu yeni bitirmiş bir genç olarak, o zaman herhalde çok boyutlu değerlendirmeler yapabilecek durumda değildi. Anlaşılıyor ki, bu yeni Kurumun ilk öğrencileri olan arkadaşlarıyla birlikte, o da Eberhard gibi ünlü hocaların cazibesine kapılmış hangi alanı seçeceği konusunda müteredditt kalmıştı. Fakat, tarihe yönelmesi, onun hayatının sonraki günleri için son derecede belirleyici oldu. "Tarih" öğrenimi yaptı. Dönemin eğilimlerini yansıtan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, onun modern düşünceye yönelmesini sağladı. Lisans öğreniminin sonunda, 1940'da mezun oldu. Fakültede asistan olarak kaldı ve Yakınçağ Tarihi kürsüsünde doktora çalışmalarına başladı. Bilindiği gibi doktora tezi, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi* başlığını taşır.[10] Doktora tezi çevresinde açıklamaya çalıştığı belli başlı sorunlar, bölgede toprak ağalığı, köylü problemleri, sosyal ve ekonomik koşulların Balkanlar'daki milli hareketlerde ne ölçüde rol oynadığı, Osmanlı Devleti'ne başkaldırıların arka plânında hangi etkenlerin bulunduğuydu.

Hatırlanması gereken ikinci bir husus, Halil İnalcık'ın akademik hayatının ilk beş altı yılı Tanzimat Dönemi üzerinde araştırmalarına devam etmesi ve daha sonra, İstanbul'un alınışına ilişkin merakı dolayısıyla Osmanlı Tarihi'nin ilk dönemlerine yönelmesidir. Halil İnalcık'ın haya-

[9] *Bilim ve Teknik*, 357 (1997), s. 67-68

[10] *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, Ankara 1943. İnalcık tezinin yayımlanmasından sonra, dönemin dekanı Prof. Enver Ziya Karal'a, o zaman Bulgar elçiliğinden bir heyetin geldiğini, bu çalışmanın Bulgar tarihine önemli katkılar yaptığını söylediklerini ve tebriklerini sunduklarını belirtir. bkz. Bilim ve Teknik 357, s. 69

tındaki bu ayrıntıların makul yorumlarını yapmadan, onu dönemin ilgileri ve hâkim siyasal ve sosyal düşüncelerin yönlendirdiği, milliyetçi, devlet tarihi yazarı olarak nitelemek; Osmanlı tarihini "biricik", "kendine özgü" diye izah ediyor yorumları yapmak, "*mesleğinin içsel icapları*" üzerindeki büyük ustalığını perdelemek olur. Halil İnalcık, Osmanlı Tarihi'ni evrensel gelişmenin içinde açıklamaya çalışmıştır. Ancak çok yoğun araştırmalarının sonucunda elde ettiği bilgi birikimiyle Osmanlı Tarihi'ni dönemlendirme ve her dönemin belirgin özelliklerini tespit etme çabalarına girişmiştir.[11] Dikkate şayandır ki, onun bu teklifleri, tarihçiler arasında genel bir kabul görmüştür. Osmanlı Tarihi araştırmalarında kullanılan kronolojik tasnif, bugün bütünüyle onun adlandırmalarına dayanmaktadır. "Dönemlerin tespiti" yöntemi kuşkusuz, F. Braudel'in tarihte "uzun süreç" yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Halil İnalcık, Braudel'in kuvvetle etkisi altındadır. Annales okulunu Barkan ve İnalcık Türkiye'ye getirmişlerdir.

Halil İnalcık'ı üstün kılan özelliklerinden biri, incelediği tarihsel dönemin koşullarını anlamaya çalışması ve bunu yaparken, eleştirel tavrını hiç yitirmemesidir. Bunu yetişme çağlarından, ustalığının doruğuna ulaştığı döneme kadar hiç değiştirmemiştir. Gerçekten de Fuad Köprülü'ye hocası olarak hayrandır ve ondan büyük ölçüde etkilenmiştir. Fakat "semitik filoloji çalışmalarının, Batılı devletlerin iktisadi gayelerinin ve siyasi emellerinin" yönlendirdiği bilimsel açıklamalara tepki gösteren Köprülü'nün gerek *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, gerekse *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Meselesi*'nde onun metodik izahlarına ve klasik üslubunun etkileyiciliğine rağmen, İnalcık bu konularda daha kapsamlı yorumlarda bulunmuş, örneğin Fatih dönemine ilişkin araştırmaları sonucunda Osmanlı gerçeğinin temelinde önemli bir sentezin bulunduğunu; Fatih'in kişiliğinde *han*lık, *gazı*lik ve *kayser*lik ideallerinin birleştiğini açıklamıştır.[12] Osmanlı Tarihi yazımında iki boyut aradığını, bunlardan birincisinin sosyal ve kültürel yapının şovenist eğilimlerden kurtulmuş (ulusal ve Batılı olmak üzere iki yanlısını da) doğru yansıtılmış

[11] *The Ottoman Empire, Its Classical age: 1300-1600* (London 1973) en ünlü eseridir. 17 eserle, Osmanlı Devletinin Kuruluş ve gelişme koşullarını, İslamî tradisyondan, Yakın Doğu Devlet geleneğinden ve Eski Türk düşüncesinden kaynaklanan temel sistemlerini ve bu sistemler içine yerleştirilmiş kurumlarını, bunlar yoluyla uygulanan politikaları, bu sistemlerin içinde dünyaya bakan insan tipini anlatır. Görüldüğü gibi burada "biricik"lik söz konusu değildir. Klasik Dönemin, ne zaman ve nasıl değiştiğini, yine aynı yöntemle, Osmanlı kurumlarının ve sosyo-ekonomik, politik, askerî koşullarının iç ve dış etmenlerini anlatmaya hasrettiği önemli makalesi: "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman 1600-1700, *Archivum Ottomanicum*" VI (1980), 283-337.

[12] "Mehmed II madd". *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara.

[13] "İnalcık Üzerine", *Bilim ve Teknik* 357 (1997), s. 68.



bir tarih; ikincisinin de Osmanlı Devleti olgusunu, Dünya Tarihi içinde sadece politik, sosyal ve ekonomik yapısıyla değil, yönlendirici boyutlarıyla yerleştirmek olduğunu söyleyen Doğan Kuban, bu yaklaşımı İnalcık'ta bulduğunu ve "ulusal tarih parametrelerini aşan bir historiografi bağlamında yeni bir söylemin yollarını açabilecek verileri ortaya koyduğunu"[13] belirtiyor. Bu konudaki örnekleri çoğaltarak, İnalcık'ın eleştirel yaklaşımını ve etraflı açıklamalarını izleyebiliriz. Bilindiği gibi, Osmanlı hukuku ve uygulamaları üzerinde çalışan bir diğer önemli tarihçi Barkan'dır. Barkan, Osmanlı *tahrir defterlerini* tarayarak, her bir *sancağın kanunnâme*lerini incelemiş ve bunların bir kısmını önemli eseri *Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî Esasları 1: Kanunlar* (İstanbul 1943)'da yayımlamıştır. Gerek bu eserin başındaki değerlendirme yazısında, gerekse diğer çalışmalarında Osmanlı'da *kanun* kavramı üzerinde durmuş ve kanunnamelerin niteliğini yorumlamıştır. Ona göre her bir kanunname, ilgili olduğu sancağın sınırları içinde, eskiden beri görülen uygulamaların (*kadîmden berü olıgelenin*) yazıya geçirilmesi ve padişah iradesi biçiminde formüle edilmesidir. Bu bakımdan memâlik-i mahrusedeki sancak kanunnamelerinin hükümlerinde farklılıklar, bazen tenakuzlar vardır. Kısacası, sancak kanunnameleri, Osmanlı İmparatorluğu'nda, çoğu Osmanlı öncesinden beri uygulanagelen yerel kurallara ilişkindir ve bunlar merkezî otorite tarafından tanınmış ve hüküm haline getirilmiştir. Barkan'ın bu konudaki geniş bilgisine ve bir otorite sayılmasına bakılırsa, bu konuda daha sonraki araştırmacıların onun bu büyüklüğünün baskısı altında kalması doğal sayılabilir. Oysa İnalcık, bu konuda daha ince değerlendirmelere girişmiş ve daha değişik yaklaşarak, yerelliğin varlığını kabul etmekle birlikte, bunun sınırlarını arayarak, sancak kanunları üzerinde, *küttâb* sınıfının rolünü, özellikle *nişancı* ve *Reisülküttab*'ın zaman ve mekân üzerinde birleştirici, uzlaştırıcı ve kural koruyucu fonksiyonunu ortaya çıkarmıştır.[14] Ayrıca, eski *yasağ, türe* ve *kanun* kavramlarında tecessüm etmiş ve Osmanlı'da *örfî sultanî* biçimini almış merkezî normların varlığını aramıştır.[15] Barkan genel kanunnamelerin resmî niteliğini kabul etmez. İnalcık bu tezin aksini ortaya koymuştur.

İnalcık'ın bu tutumu nereden kaynaklanmaktadır? Konusunu oluşturan olaylara ve onlardan haber veren belgelere eleştirel bir gözle bakması, onu böyle davranmak zorunda bırakmaktadır. Hoca hakkında, birkaç yıl önce yazdıklarımı hatırlıyorum. Şöyle demişim: "Geriye dönüp baktığımda, onun derslerini izlemiş olmanın ne kadar büyük bir fırsat olduğunu

[14] "Reisülküttab madd.", *İslâm Ansiklopedisi*.
[15] "Kanun ve Kanunname madd.", *EI2*.

şimdi daha iyi değerlendirebiliyorum. Özellikle, *Osmanlı diplomatiği* seminerlerinde duyduğum hazzı anlatamam. Herhangi bir belgenin onun elinde nasıl değer kazandığını, bizlerin ilk bakışta sezmemizin mümkün olmayacağı noktaları nasıl açıkladığını; bazen söylenenden, bazen de belgede söylenmeyenden hakikati bulmada nasıl yararlanılabileceğini ben ondan öğrendim."[16] Nitekim, İnalcık'ın bu yöntemi, yalnız Türkiye'de değil, Amerika'da da etrafında meraklı bir öğrenci halkasının oluşmasını sağlamış, yetiştirdikleri onun adıyla anılan bir ekolün üyeleri olarak çeşitli üniversitelere dağılmışlardır. Halil İnalcık, belgesel bilgilerin doğrulanması ya da yanlışlanması konusunda, diğer bilgi kaynaklarına yönelmenin gerekliliğini, bizzat kendi uygulamalarıyla göstermiştir. Bu tür çalışmalarının en ilginci, Osmanlı Beyliği'nin kuruluş yıllarına ilişkin XV. yüzyıl kroniklerinden derlenmiş bilgilerin; *toponomi* araştırmalarıyla sınanmasıdır; Bursa ve Eskişehir bölgesinde yaptığı geziler, ilk Osmanlı fatihlerinin güzergâhlarını belirlemede oldukça yarar sağlamıştır. Diğer yandan, bu tür gezilere katılanların yakından tanık oldukları gibi, İnalcık'ın bölgenin bugünkü sakinlerinin hayat tarzları, dünyaya bakışları, âdetleri ile ilk Osmanlı kroniklerine yansımış şifahi tradisyonun kırıntıları içinde, bazen menkıbelerin, bazen efsanelerin arasında kalmış eski sakinlere ilişkin bilgiler arasında kurduğu bağlantının geçmişi anlamak bakımından ne kadar aydınlatıcı olduğudur: Bunu ancak onun gibi usta bir tarihçi, somut bilgi üretme açısından deneyimli bir bilim adamı yapabilir. Bunlar değerlendirilmeden, tarihte belgenin gerekliliği veya gereksizliği; tarihçinin belgeye nasıl baktığı, onda ne bulduğu veya bulmak istediğini arayıp aramadığı tartışmaları, "kuru belgecilik" kadar sıkıcı değil midir?

Bu tür bir çalışmanın içinde olan Halil İnalcık'ı "klasik, akademik, ortodoks Osmanlı tarihçiliğinin", yani "kuru, dar bir belgeciliğin cenderesi içinde" olan tarihçiliğin temsilcisi olarak yorumlamak mümkün müdür? Soruyu bir başka açıdan sorarsak, "Batı'da 19. yüzyıl tarihçiliğinin dar belgeci *ampirisizminin,* 20. yüzyılda çeşitli biçimlerde aşılmaya başlandığını, yazılı belgeler dışındaki bilgi kaynaklarının yeniden hesaba katılır olduğunu ve yeni bir tarzda bütünlenir olduğunu" fark edenlerin ve hele "değişimin dürtülerinin sadece akademik alanın kendi içinden doğmadığını, genel uluslararası ortamın, sosyal mücadelelerin, basit pozitivist inançların terkine yol açan her türlü kırılışın, kısacası bütün bir toplumsal dinamiğin, tarih disiplininin iç gelişimini karmaşık yollardan beslediği-

[16] Ergenç, Özer, "Büyük Bir Tarihçi", *Bilim ve Teknik*, 357, s. 69.

ni"[17] görenlerin, bunu daha iyi değerlendirmesi gerekmez mi? Halil İnalcık, çağının ve mesleğini ilgilendiren bilgi alanlarının gelişmelerini en yakından izleyenlerden biridir. Yalnız bunu yaparken, bir moda akımı gibi yayılan ve müntesiplerinin tartışmasız beğenisini kazanmış olan düşünce kalıplarını hiçbir zaman eleştiri süzgecinden geçirmeden benimsememiştir. Onu büyük kılan da bu yanıdır. Bugün Türkiye'de gündemi oluşturan tartışmalara, bu tartışmalarda yer alan düşüncelere, açıklamalara bakınız. Bize özgü olan bir şey göremezsiniz. Dünyanın başka yerlerinde geliştirilen kuramlar, yeni bakış açıları, aynen aktarılmıştır. Çoğu kez koro halinde, bazen arka planında ne olduğu merakı uyandırmayan düzenlenmiş sololarla "yeni" düşünceler sunulur. Bize ait, orijinal bir açıklamanın olmadığı, tartışmaya katılanların *aktarma* ve *benimseme* dışında bir şey yapmadığı bir ortamda *Türk Düşüncesi*nın yeni ufuklara açılması olası değildir. Bu bakımdan Halil İnalcık'ın hayatından alınacak çok derslerin olduğunu sanıyorum. Türkiye'de *Annales Okulu*'nun tarih araştırmalarına yeni ufuklar açtığını ilk farkedenlerdendir[18] ve bu nedenle tarihsel geçmişi bütünlük içinde değerlendirmeye yönelmiştir. Bunun için de önce sağlam bir yöntem belirlemesinin gerekliliğine inanmıştır. Bu konudaki düşüncelerini, Osmanlı siyasal ve sosyal sistemi üzerine geliştirilmiş kuramları eleştirel bir biçimde gözden geçirirken, örnekleriyle açıklar.[19] Osmanlı tarihi araştırıcılarının bu açıdan gruplandırılabileceğini, bir bölümünün muayyen bir teorik modele göre, ampirik bulguları yorumlayarak Osmanlı gerçeğini anlamaya çalıştıklarını; bir önemli bölümünün de Karl Marx ve Max Weber gibi ünlü düşünürlerin geliştirdikleri modellerin yönlendiriciliğinde sosyal düzeni açıkladıklarını belirledikten sonra özellikle Marksist modelin esas aldığı üretim ilişkileri bağlamında herşeyi anlamanın mümkün olup olmadığını sorgulamak üzere, geniş bir yelpazede, Türkiye'de bu açıdan yapılanların değerlendirmesine girişir. Bu önemli makalesinde Balkan tarihçiliğinde *feodal üretim biçimi* ile *Asya tipi üretim biçimi* diye nitelenen Marksist modellere dayalı araştırmaların ülkelere göre durumunu, bu modele dayalı araştırmaların imkânlarını ve kısıtlılıklarını irdeler. Aynı yaklaşımı, Türkiye için de göstererek, Türk düşünce hayatında 1860'lardan beri görünen ve giderek şekillenen sosyal düzene ilişkin açıklama arayışlarının sıralamasını yaptıktan sonra, bu konuda en sağlam sonuçların ampirik verilere dayalı açıklama-

[17] Berktay, Halil, "Batı ve Türk Ortaçağ Tarihçiliğinin Köylülüğe Bakışının Temel Deformasyonu," *Toplum ve Bilim* 48/49 (1990), s.62,63.

[18] "The Impact of the Annales School on Ottoman Studies," *Review* I/3-4, s. 143-154.

[19] "On the Social Structure of the Ottoman Empire: Paradigms and Research", *From Empire to Republic* (İstanbul 1995), s.17-60.

larla elde edilebileceğini göstermek üzere, *Annales Okulu* yöntemlerinin Türkiye'deki yansımalarını ele alır.

Annales okulunun, ekonomik yapıları ve toplumları, uzun süreli ve bütüncül bir yaklaşımla ele alma yönteminin ve özellikle bu okulun ünlü temsilcilerinden Fernand Braudel'in, Osmanlılar'ı Akdeniz dünyasının ayrılmaz bir parçası olarak kabul eden yorumunun Osmanlı araştırmaları üzerinde devrim yaratıcı bir etki yaptığını, Osmanlı sosyo-ekonomik düzeni ile ilgili sorulara yeni boyutlar kazandırdığını, alanın uzmanları yakından bilirler. Braudel'in büyük başarısı, Batı Akdeniz çevresinde kendini gösteren para sistemlerinde, demografik bileşimlerde ve diğer sosyal ve yapısal alanlardaki değişikliklerin, Osmanlılar'ın elinde olan Doğu Akdeniz dünyasına da nasıl yayıldığını ve oraları da etkilediğini göstermek olmuştur. Özellikle, Earl Hamilton'ın İspanya'daki gümüş para kuramını, Braudel Osmanlı bölgesi için de uygulamış ve bunu yaparken de Doğu Akdeniz dünyası için tarihsel kanıtlarını Dubrovnik arşivlerinde bulmuştur. Ömer Lütfi Barkan, bu kanıtlara Osmanlı arşivlerinin belgesel bilgilerini eklemiş ve böylelikle onun bulgularını teyid etmiştir. Barkan, aynı yöntemi kullanarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun, XVI. yüzyılın ikinci yarısında büyük bir yapısal kriz yaşadığını tespit etmiştir.[20]

Barkan'a göre, Batı'da çoğalan ucuz gümüş nedeniyle Avrupalılar, buğday, deri, yapağı, bakır gibi temel gereksinimlerini gittikçe çoğalan taleplerle Osmanlı bölgesinden temin etmişler ve bu, kapalı ekonomik yapı karakteri gösteren Osmanlı düzeninin dengelerini bozmuştur. Ülkede fiyatlar yükselmiş, para enflasyon yüzünden giderek değer kaybetmiştir. Kısacası, İmparatorluğun tarım ekonomisi, gittikçe yayılan kapitalist pazar karşısında gücünü koruyamamıştır. Barkan, sözü edilen makalesinde ve diğer yazılarında bu gelişmelerin somut bilgilerini vermiştir. İnalcık, XVI. yüzyılın sonlarındaki durumun açıklanması konusunda, kanıtlanması mümkün olmayan genellemeler yapılmasını doğru bulmaz. XVII. yüzyılın başlarında harplere, celalî karışıklıklarına rağmen tarımsal yapının çöktüğü görüşünü ileri sürmenin erken olduğu kanaatindedir. Diğer yandan Osmanlı para sisteminin güçlüklerle karşılaşmasının nedenleri arasında, Barkan'ın tartışmadığı olguların da dikkate alınması gerektiğini belirtir. Batı'dan Osmanlı pazarlarına akan *sahte* ve *ayarı bozuk* paraların etkisini, tabiatta kıt olan altın ve gümüş gibi madenlere dayalı paraların bol olduğu yerden, kıt bölgelere doğru aktığını ve bunun yarattığı durumların irdelenmesi lüzumunu vurgular. Bu arada *sikke tashihi* yapan devle-

[20] Barkan, Ömer Lütfi, "XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'de Fiyat Hareketleri", *Belleten* XXXIV (1970), s. 557-647.

tin bu konudaki politikalarının, vergi sistemlerinin hesaba alınması görüşündedir. Kısacası, Annales okulunun genel yöntemi doğrultusundaki yaklaşımları benimsemesine rağmen, açıklamalarında daha titiz ve yapılan açıklamalar karşısında daha temkinlidir. Çünkü o, bağımsız, orijinal düşünce sahibi bir bilim adamıdır. Her gelişmeyi, genel bir *yıkım*, ya da *bozulma* ve *kopuş* olarak değerlendirmenin yanıltıcı olabileceğini düşünmektedir.[21]

Halil İnalcık'ın bu tutumunun *mesleğin içsel icapları* bakımından ne kadar önemli olduğunu anlamamız için, ülkemizde bugün Osmanlı tarih araştırmalarına bir göz atmakta yarar vardır. Bilindiği gibi, Halil Berktay'ın daha önce sözünü ettiğimiz açıklamaları doğrultusunda, Türkiye'de 80'li yıllarda önemli bir tavır değişikliği olmuştur. 60'lı ve 70'li yılların paradigmaları ve kuramları, anılan nedenlerle aşınmaya uğrayınca, yenileri *benimsenmiş* ve bu benimseme doğrultusunda Dünya ve Türk tarihine dair yeni açıklamalar yapılmaya başlanmıştır. Özetlenecek olursa, yeni eğilimlerin özünde, daha önceleri *gelişme* ve *kopuş* diye adlandırılan kuramlar yerine, *uyum* kuramı diye vurgulanan yeni açıklama tarzları gündemde ağırlık kazanmıştır. Bu tartışmalara baktığımızda şu noktaları tespit edebiliyoruz:

Bugün genel kabul gören kuramların hemen tümü, daha öncekiler gibi, *bize özgü* değildir. Ayrıca, daha öncekilerin yetersizliği veya yanlış sonuçları varsayımı üzerine kurulu olduğu için, daha öncekileri düzeltme ve yeni kabuller doğrultusunda açıklama işlevi yüklüdürler. Bu durumda, "tarihçi"ler arasında iki önemli davranış kendisini açıkça belli etmektedir. Yeni açıklama istekleri "*tarihin içsel icapları*"ndan kaynaklanmadığı için ve Osmanlı tarihini bütünüyle değiştirecek yeni belge koleksiyonlarının keşfi gibi bir gelişme de olmadığı için, genellikle yapılan daha önce kullanılan belgeleri "*yeniden okuma*" olmaktadır. Kuşkusuz, kuram değişikliklerinin ve gerektiğinde belgeleri yeniden okumanın gerekliliği ve yararı vardır. Ancak, bu gereklilik tarihin kendi içinden kaynaklanmalıdır. Böyle olmayınca, "Yeni Tarih" için yeni belge bulmada veya eski belgeyi yeninin kanıtı olarak kullanmada zorlanan "tarihçi"lerin ikinci davranış biçimi, sonu gelmez "tarih"in ne olduğu, "tarihçi"nin ne yaptığı tartışmalarına dalmalarıdır. Bunun sonucunda "tarih" üzerine düşünmekten ve düşündüklerini yazmaktan, bir türlü düşündüğüne uygun bir araştırmayı gerçekleştiremeyen, belge kullanıyorum görüntüsünü veren, fakat kullandığı belgeyi anlamayan, kendine göre setler düzenleyerek, yeni açıklamalara

[21] İnalcık, *a.g.m.*, s. 69 vd.ve "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti Üzerine Bir Tetkik Münasebetiyle", *Belleten* XV (1951), s. 629 - 690.

yeni "kanıt" yaratan tarihçilerle; bu dünyanın tamamen dışında, birkaç belgeyi neşrederek bunun "tarihçilik" olduğunu sananlar, aynı anda Türk Tarihine ürünler vermektedirler. Bu tutumların getirdiği nokta, tam bir çoraklıktır. Bugün, tarih alanındaki yayınlara bakarsanız, teliften çok tercümenin rafları kapladığını görürsünüz. Bunun tek nedeni, Halil İnalcık ve onun kuşağının "tarihçiliği"nin geride kalmış olmasıdır. Bence, temel sorun buradadır ve bu sorunu aşmak için Halil İnalcık, örnek alınması mutlaka gereken bir yıldız gibi parlamaktadır. Türk Tarihi, gerçek yerini ancak, eleştirel düşünceli, bağımsız tavırlı "tarihçi"lerinin "telif"leriyle bulabilir.

Halil İnalcık'ın bibliyografyası incelendiği zaman anlaşılır ki, tarihe bütüncül bakışının bir sonucu olarak, Türkiye'de insanın gündelik yaşayışına ilişkin bilgiler sunan belgeleri, bunlar arasında en önemlileri olan *şer'iye sicillerini* sistematik incelemeye almıştır. Bunlar *kadı mahkemelerinde* tutulmuş kayıtları ihtiva etmesine, yani bugünlerde pek moda olan deyişle *resmi belgeler* olmasına rağmen, doğru kullanıldıkları ve iyi değerlendirildikleri zaman, Türk toplumunda gelenekselleşmiş bir davranış olmadığından dolayı, örneklerine sık rastlayamadığımız, kişilerin özel hayatına, toplumsal yaşayışın iç ilişkilerine ulaşmayı mümkün kılacak *hususi belgelerin* yerini doldurabilecek bilgiler içerirler. Şer'iye sicillerinin bir diğer yönden özelliği, yine resmî bir otorite olarak görünen *kadının* bir yönüyle yerel bir yönetici, yerine göre bir toplum önderi, kimi zaman bir moral ve kültür adamı olarak hangi rolleri üstlendiğini açıklayan bilgiler vermesidir. İnalcık, bu bilgi kaynaklarından hem doğrudan neşirler yapmış, hem de bu bilgileri araştırmalarında kullanmıştır. O nedenle, Şer'iye sicillerinin değeri konusunda daima aydınlatıcı olmuştur. Bu bağlamda, Bursa Şer'iye sicillerinden çıkardığı beş yüze yakın belgeyi, Türk Tarih Kurumu'nun yayın organları olan *Belleten* ve *Belgeler*' de yayımlamıştır.[22] Bu alandaki faaliyetlerin kurumsallaşması ve daha kapsamlı eserlere ulaşılabilmesi için ikinci bir projeye öncülük etmiştir. Bu proje, İstanbul Müftülüğü Arşivi'nde bulunan binlerce defterin zaman içinde seri halinde yayımlanmasını öngörmektedir. Prof. Nurhan Atasoy'un İstanbul Üniversitesi Sanat Tarihi Araştırmaları Merkezi'nin başındayken, onunla işbirliği yapılarak tasarlanan bu projeye daha sonra Amerika'da Harvard Üniversitesi'nden Cemal Kafadar'ın da destek vermesiyle konu uluslararası bir nitelik kazanmıştır. Bu çerçevede Halil İnalcık'ın gözetiminde çalışmaya başlayan bir ekip yedi cildi yayına hazırla-

[22] Bu konuda örnek olmak üzere şunlar zikredilebilir: "Bursa Şer'iye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed'in Fermanları", *Belleten* XI (1947), 693-748; "Adaletnâmeler", *Belgeler* II (Ankara 1967), 49-63.

mış durumdadır ve belirtildiğine göre, bunların basımı Sabancı Üniversitesi tarafından gerçekleştirilecektir. Bu koleksiyona dâhil eserlerin gün ışığına çıkması ve sayılarının giderek artması durumunda, yalnız *İstanbul Tarihi* ile değil, genel olarak Osmanlı hukuk, idare, ekonomi tarihi ile ilgili zengin bilgiler genel kullanıma sunulacaktır. Böylece, toplumsal hayatın her yönüne, bu arada kurumsal işleyişe ilişkin kapsamlı veriler elde edilmiş olacaktır.

Bu konudaki bir başka proje faaliyeti, *Toplumsal Tarih Vakfı* öncülüğünde başlatılmıştır. Bu *Eyüp Sicilleri* ile ilgilidir. Tarih Vakfı, yapılan çalışmaların, ilk sonuçlarını bir seminer çalışmasıyla kamuya sunmuştur. Bu proje Kültür Bakanlığı tarafından da desteklenmiştir.

Osmanlı siyasal ve sosyal sistemlerinin ve düzeninin esaslarını belirlemek amacıyla yaptığı çalışmalar, zaman içinde bütünlenmiş ve İnalcık ilginç analizleriyle belgelerin kavramlarından oluşan açıklama tarzları geliştirmiştir. Bunlar arasında en dikkate değeri *çift-hâne* sistemidir. Daha ötede şehir ekonomisinin esasları içinde *hirfet sistemî* ve *ticaret* üzerinde duracaktır. Bu konular yalnız onun değindiği meseleler değildir. Birçok Osmanlı tarihi araştırıcısı aynı düzlemde araştırmalar yapmışlardır. Bunlar arasında İnalcık'ın temayüz etmesine sebep olan özelliği, Osmanlı düzeninin kuramsal tabanına ve pratiğine derinden nüfuz etmiş olmasıdır. 1959'da yayımladığı *Raiyyet Rüsumu*nda *çift* resmi sistemini ve bu yolla kır toplumunun örgütlenmesi meselesini incelemiş, daha sonra 1989'da "*Köy, Köylü ve İmparatorluk*" makalesinde konuya daha geniş açıdan bakarak, düzenin tarihsel derinliğini ve bölgede Osmanlı'da da görünen üretim tarzının niteliğine berraklık getirmiştir. Mîrî toprak rejimi ilgili bazı kilit kavramların anlaşılması ve yanlış yorumların düzeltilmesi onun sayesinde olmuştur.[23] Bu konuda yazdıkları özetle şöyledir:

> ..mîrî arazi, yani devletin rakabesini elinde tuttuğu arazi bütün tarım topraklarını kapsamaz. Mîrî arazi yalnız hububat ziraati yapılan, tarla olarak kullanılan arazidir. Bağlar ve bahçeler bunun dışında kalır. Çünkü büyük kitlelerin geçimi, geçimlik ekonomi, ordunun ve şehirlerin iaşesi, hububat ekimine, başlıca buğday, arpa ekimine dayanır. Darlık ve açlık, hububat ekiminde noksanlıktan ileri gelir. Devlet bu yüzdendir ki, tarla ziraatini, hububat ekimini kontrol altında tutmak zorunluluğunu duymuştur. Osmanlı kanunnâmelerinde kesin bir madde vardı: Tarla, bağ ve bahçe haline getirilemez. Tarlaların devamlı işletimi, kanunla garanti altına alınmıştır. Aile emek ünitesini, kısaca

[23] *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, M.Ü. Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi İstanbul 21-25 Ağustos 1989 Tebliğler* (Ankara 1990), s. 1-11.

> reaya çiftliğini, devlet daimi kontrol altında tutar. Bir çift öküzü olan aile, bir işletme ünitesi oluşturur. Hayvani enerji ünitesinin, yani bir çift öküzün işleyebileceği toprak ünitesi, ekonomik bakımdan en verimli işletme olarak tanınmıştır. Bu *raiyyet çiftliği*, devlet için tarım ekonomisinin temel ünitesidir. Onun parçalanmasına ve kaybolmasına karşı bir sürü kanun önlemleri alınmıştır. Özetle belli bir ekonomik ve sosyal rejimin uygulanması içindir ki, devlet tarla arazisini kendi mutlak kontrolü altına alma gereğini duymuştur. Buna *mîrî arazi* rejimi diyoruz. Aslında mîrî arazi kendi başına bir gaye değildir. Belli bir tarım ekonomisi ve sosyal yapının sürdürülmesi için vazgeçilmez bir düzendir. Bu nokta şimdiye kadar yeterince anlaşılmadığı için, Osmanlı sosyal yapısı hakkında çeşitli sosyolojik modellerden alınan yetersiz teoriler ileri sürülmüştür. Yukarıda sözünü ettiğimiz bu ana ekonomik sosyal düzene biz *çift-hâne* sistemi diyoruz.

İnalcık, bu arada mîrî arazi rejiminde aydınlanmasını gerekli gördüğü noktalara değinir. Bunlardan biri köylünün tasarrufuna bırakılan toprakların kategorik ayırımıdır. Mîrî toprak rejiminde, devlet topraklarının *tapulu* ve *mukataalı* arazi olmak üzere ikiye ayrıldığını, tapulu arazinin, köylü aile birliklerine, tapu rejimi dediğimiz özel bir sistem içinde verilen arazi olduğunu ve bu tapunun tasarruf yetkisi veren bir belge olduğunu anlatır. Mîrî tapulu arazi, İmparatorluk siyasetinin bulduğu ve korumaya çalıştığı ana rejim olarak, eski çağlardan beri Akdeniz ve Orta Doğu tarihine yön vermiş bir temel sistemdir.

Mîrî tapulu arazi yanında ikinci büyük toprak kategorisi, mîrî mukataalı arazidir. Mukataa sistemi, tapu sistemi yanında, tamamiyle ayrı bir toprak rejimini simgeler. Buradaki anlamı ile devletin boş araziyi belli bir bedel karşılığı özel şahsa kiralamasıdır. Bu çeşit topraklarda tapu rejiminin kuralları uygulanmaz. Tapu rejiminin yanında böyle bir uygulamanın yer almasının başlıca nedeni, boş toprakların harap durumda kalmaması, ayrıca buradan devlet hazinesine gelir sağlanmasıdır. Çift-hane sistemi bir çift öküzün ve aile emeğinin temel olduğu küçük köylü işletmeleri söz konusudur. Bu sistem, belli bir üretim tarzı, belli bir sosyo-ekonomik yapıyı simgeler. Köylü ailesi, ziraî rejimin ana ünitesi olarak sistemin temelini oluşturur. Bu ünite, maliye bürokrasisi için aynı zamanda bir ana vergi ünitesidir. Bu ünite çift resmi denilen bir vergi sistemine bağlıdır. Burada aile emeği, bir çift öküz ve ikisinin birlikte işlediği arazi, tümü, bir üretim ünitesi ve dolayısıyla bir malî ünite sayılır. Alınan çift resmi, sadece şahsî vergi değildir; daha çok, bu ünitenin vergilendirilmesidir. Başka deyimle, *kombine* bir vergidir. Geç Roma döneminden beri

uygulanan bu vergi rejiminde, verginin niteliği Batı tarihçileri tarafından da uzun zaman tartışılmıştır. Halil İnalcık'ın açıklamalarına kadar, Osmanlı vergi sistemi içinde de bu vergiye ilişkin bilgiler bu düzeyde değildi. Kanunnamelerden veya tahrir defterlerinden alınmış, fakat eleştiri süzgecinden geçirilmemiş ham bilgiler olarak, kimi yönleriyle belirsizlikler taşımaktaydı.

Bu açıklamalarından sonra Halil İnalcık, *çift hane*nin, kır toplumunun temel hücresi olduğunu, aile emeğine dayanan bu üretim örgütünün, insanlığın bulduğu en verimli tarım işletmesi olduğunun ileri sürüldüğünü vurgular ve bağımsız kendine özgü, bir üretim tarzı olarak benimsenmesi görüşüne katılır.[24]

Halil İnalcık'ın üzerinde durduğu bir başka konu, *dirlik sahibi* (sipahi) ile *reaya* (üretici-vergi yükümlüsü) arasındaki ilişkidir. İnalcık bu konuda uygulamaya yönelik somut bilgilere erişebilmek için kadı defterlerinden köy sicillerini incelemiştir. Kanunlar, sipahiye *çift-hane* sistemini koruma sorumluluğu vermiştir. İlişkinin temelinde yatan bu sorumluluk ışığında, gündelik hayat içinde ilişkiler tespit edilmiştir. 1500-1600 yılları arasındaki belgelerden çıkardığı sonuçlar şöyledir: Tereke kayıtlarında, yani ölen şahısların geride bıraktığı emtia ve emlakin kaydedildiği defterlerde, hububat tarımı yapılan toprakların miras konusu olmadığı görülmektedir. Kayıtlara yansıyan işlemlerin arasında *ferağ* yani raiyyetin sipahinin izniyle tarlasını veya çiftliğini devredebilmesidir. İnalcık zaman zaman *bey' ü şirâ* yani satış olarak da kaydedilen bu işlemlerin gerçek nitelik ve boyutlarını belirleyerek toprak tasarrufunun seyrine ilişkin uygulamayı açıklayan bilgiler derlemiştir. Tımar sisteminin hayatiyetine ışık tutan bilgiler, Osmanlı gerçeğini anlamamız yolunda büyük rol oynamıştır.

Söz sipahiden açılmışken, Halil İnalcık'ın bir başka açıdan Osmanlı tarihine katkılarına yönelebiliriz. O, *Hicri 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid* (Ankara, TTK, 1954, XXXVI-157)'i yayımlamıştır. Bu defter, Osmanlı arşivlerinde bulunan, en eski tarihli tahrir icmâl defteridir. 1431 tarihli bu defter hem Arnavutluk tarihi bakımından, hem de genel Osmanlı tarihi açısından son derece önemli bir kaynaktır. II. Murad dönemine ait daha birkaç defter bulunmasına rağmen, İnalcık'tan sonra bu alanda bir başka yayın faaliyeti gözlenmemiştir. Daha sonraları, daha çok Kanunî dönemine ait olan tahrir defterleri, araştırıcıların yoğun ilgi ve mesaisine konu olacaktır. Fakat, bu konudaki ilk mesai Barkan ile İnalcık'a aittir. Bu icmal defterinin yayını, İnalcık yönünden iki noktada çok önem taşır. Birincisi, bu defter, Rumeli Beylerbeyinin Divanında

[24] a.g.m., s.5-6.

bulunan bir suret olduğu için, H.835 ve 859 yılları arasındaki tımar değişikliklerine ilişkin derkenarları da içermektedir. Gerek bu derkenarlar, gerekse defterin asıl düzeni, Osmanlı Devleti'nin erken sayılabilecek bir döneminde düzenlendiği için, hem dil, hem kaligrafi hem de bir takım terim, ad ve kavramlar açısından oldukça fazla zorluklar çıkaracak niteliktedir. Osmanlı Maliyesinin geleneksel yazısı olan siyaset ve Divanî rakamlarının en iyi örneklerinin bile zaman zaman yarattığı problemler gözönünde bulundurulursa, bu defter, bütün güçlüklerinin üstesinden gelinerek, bilimsel bir yayının sonucunda, Osmanlı tarihçilerinin kullanımına sunulmuştur. Bu yönüyle, Halil İnalcık'ın paleografi, diplomatik bilgisinin ve uzmanlığının bir kanıtı olarak değerlendirilmek durumundadır.

Bundan daha önemlisi, bu defterin yayını ile birlikte Osmanlı tarihine ilişkin bilgilerimizde önemli katkılar sağlanmış, Osmanlı Devleti'nin mahiyeti daha iyi anlaşılır duruma gelmiştir. Bu defterin en önemli özelliği, Osmanlılar'ın Balkan fetihlerini açıklayıcı somut bilgiler içermesi, bu meyanda tımarların Hıristiyan sipahilere de tevcih edildiğini gösteren birincil bir kaynak olmasıdır. Bu yayınla birlikte, Osmanlılar'ın Balkanlar'da yerleşmesi ile ilgili bilgilerimiz çoğalmış, bu arada eski Balkanlı yönetici kadroların, bu tür dirlik tevcihleriyle Osmanlı yönetici kadroları arasına alındığını göstermiştir. Bu sayededir ki, Osmanlı Devleti'nin Balkanlı niteliği daha açık olarak belirmiştir. Defterde geçen yerleri, harita üzerinde yerleştiren İnalcık, blokalizasyon çalışmasıyla Arnavutluk tarihine de katkıda bulunmuştur.

Arvanid Defteri üzerindeki çalışmalarını sürdürürken, diğer yandan kuruluş yıllarından Fatih dönemine kadar geçen zaman içinde Osmanlı uygulamalarını bu açıdan inceleyen İnalcık, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğuna" adını verdiği makalesinde Osmanlılar'ın Balkanları hangi koşullarda bulduklarını, nasıl bir yapı devraldıklarını ve bölgede hangi politikaları uyguladıklarını vuzuhla ortaya koymuştur.[25] Halil İnalcık, "...Osmanlı tarihini muayyen devirleri içinde ayrı ayrı ele alarak her devri kendi şartları ve zaruretleri içinde gösterebildiğimiz zaman, o kadar tezatlı ve karışık görünen vakıalar vuzuh kazanır" diyerek XIV. ve XV. asırlarda Rumeli'de Osmanlı fütuhatının hangi şartlar altında, nasıl gerçekleştiğini araştırır. II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed devrine ait tımar ve tahrir defterlerine göre, Balkanlar'da Osmanlı yayılışının tamamıyla muhafazakâr bir karakter taşıdığını, âni bir fetih ve yerleşmenin bahis

[25] "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na: XV asırda Rumeli'de Hıristiyan Sipahiler ve Menşeleri", 60. Doğum Yılı

konusu olamayacağını, eski Rum, Sırp ve Arnavut asil sınıfları ve askerî zümrelerinin yerlerinde bırakılarak mühim bir kısmının Hıristiyan tımar eri olarak Osmanlı tımar kadrolarına sokulduğunu, rakam ve delilleriyle göstermeye çalışmıştır. Bunun yanında aynı belgelerin ışığında, Osmanlı fetihlerinin evrelerini, yerleşme politikalarını, yönetim esaslarını, Osmanlı hizmetine özel görevlerle alınan Hıristiyan gruplarının statülerini incelemiştir.

Bütün bunların sonunda, görüldüğü gibi, Halil İnalcık hem Balkan Tarihi hem de Osmanlı Tarihi ile ilgili, çoğu Balkan tarihçilerinden kaynaklanan bir çok hatalı görüşü, gerek kuramsal düzlemde gerekse ampirik verilere dayalı çalışmalarıyla düzeltmiştir. Bu bakımdan, onun Osmanlı tarihine katkılarının başında bu çalışmaları anılmalıdır.

Buraya kadar anlatılanlar, Halil İnalcık'ın nasıl bir tarihçi olduğunu, mesleğinde nasıl "büyüdüğünü" açıklamaya yönelikti. Yani "nitelik" açısından belirlemelerde bulunuldu. Açıklamanın "nicelik" boyutu da, diğeriyle tam bir uyum içindedir.

– Düşünün ki, 1941'de başlayan ve kesintisiz bugüne kadar 60 yıl devam eden bir *araştırıcılık, yazarlık* ve *öğretmenlik* hayatı vardır Halil İnalcık'ın. Hiç bitmeyen bir ilgi; bir sonrakinin bir öncekine göre daha olgun ve nitelikli olduğu sayısız *ürün.* Hepimizin zaman zaman meraklarının değiştiğini, başka uğraşılara yönelmek gereksinimi duyduğumuzu, kimi zaman enerjimizin ve verimimizin azaldığını gözönünde bulunduracak olursak, bu sürekliliğin ve verimliliğin ne anlama geldiğini daha iyi değerlendirebiliriz.

– 60 yıllık süre, yalnız insan hayatı için değil, dünyadaki gelişmeler açısından da önemlidir. Bu zaman diliminde, kaç *nesil* bir arada yaşamıştır? Halil İnalcık bunlar arasında, kendisinden öncekilere göre de, sonrakilere göre de, hep önde ve dikkate değer durumdadır. Dünyada, bu zaman içinde, siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel ve teknolojik hangi değişmeler olmuştur? Bu değişmelerin yarattığı yeni şartlara ve yeni ortamlara uyum yeteneği. Bu zaman içinde, çoğunluğu Türkiye'de olmak üzere, Amerika ve Avrupa ülkelerinde eylemli meslek hayatı. Birbirinden farklı koşullarda, farklı mekânlarda, farklı üniversitelerde, hep dikkate değer olmak.

– Daha önce de değinildiği gibi, Türkiye'de ve Batı ülkelerinde en önde gelen bilim akademileri ve tarih kurumlarında aslî ve onur üyelikleri.

– Türkiye'de ve Batı ülkelerinde, alanlarının en önemli yayın organı olma özelliğini kazanmış dergilerin yayın heyetlerinin başta gelen üyesi (*Archivum Ottomanicum, Journal of Ottoman Studies, Turcica, Studia*

Islamica, Harvard Ukranian Studies, East European Qarterly, TTK Belgeler gibi). Bunların yanında, Avrupa'da Osmanlı araştırmalarının yaygınlık kazanması açısından önem taşıyan bir başka girişimi, Leiden'de E. J. Brill'de S. Faroqhi ile birlikte *The Ottoman Empire and Its Heritage* serisinin yöneticiliği zikredilmelidir. Bu seride, yirmiye yakın eserin yer aldığını, bunların önemli bir bölümünün yeni kuşak tarihçilerin yazdığını düşünecek olursak, İnalcık'ın bu yolla da öğreticilik yaptığını anlayabiliriz. Bu bağlamda hatırlanacak bir başka girişim, 1986'da Halil İnalcık'ın önderliğinde başlatılan bir projedir. Bu proje meyvesini vermiş, İnalcık, Faroqhi, Mc Gowan, D. Quataert ve Ş. Pamuk'un çeşitli bölümlerini yazdıkları, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire,* Cambridge University Press tarafından 1994 yılında yayımlanmıştır. Bu eserin ağırlıklı kısmı Halil İnalcık'ındır.[26]

– Birçok üniversitenin takdim ettiği fahrî doktora payesi (Boğaziçi Üniversitesi, Uludağ Üniversitesi, Konya Selçuk Üniversitesi, Hebrew Üniversitesi, Bükreş Üniversitesi, Atina Üniversitesi).

– Amerika, İngiltere ve Japonya'da ünlü ansiklopedilerde dünyanın seçkin bilim adamları arasında zikredilerek biyografisine yer verilmesi. En son *Cambridge International Biographical Center*'in çıkardığı ansiklopedide, XX. yüzyılın 2000 bilim adamı arasında yer aldı.

Yukarıdaki özellikler, Halil İnalcık'ın bir bilim adamı olarak durumunu anlatmaya yönelik nicel bilgilerdir. Böyle bir yaklaşım yazıları için de yapılabilir:

60 yıllık yazarlık ve araştırıcılık hayatı boyunca onlarca kitap, yüzlerce makale, bilimsel bildiri ve ansiklopedi maddesi kaleme almıştır. Bunlar şöyle tasnif edilebilir:

– Yazıları, Osmanlı tarihinin hemen hemen her dönemi ile ilgilidir.

– Yazılarının ikinci önemli özelliği, göz kamaştırıcı bir konu çeşitliliği göstermesidir.[27]

Bu çeşitlilik içindeki yazılarını şöyle gruplandırabiliriz:

Osmanlı Siyasal Tarihi ile ilgili yazıları: Bunların bir bölümü, Osmanlı Beyliği'nin kuruluşuna ilişkindir. Bu dönemi mercek altına alan

---

[26] Üniversitelerde ders kitabı niteliği kazanmış olan bu eserin birinci baskısı kısa zamanda tükenmiş ve ikinci baskısı yapılmıştır. Eserin Türkçe tercümesinin Halil Berktay tarafından yapıldığı ve 2000 yılı içinde yayımlanmış olacağı, konunun ilgilileri tarafından bilinir.

[27] Halil İnalcık, bir konuşmasında ansiklopedi maddesi yazımına çok önem verdiğini, bu faaliyetin kendisine iki açıdan yarar sağladığını söylemiştir. Birincisi, uzun zaman ilk başvuru eseri olacağı için bu yazıların metinlerinin oluşturulmasına çok özen gösterdiğini, bunun da üslubunu etkilediğini, ikinci olarak da ansiklopedi maddeleri dolayısıyla çok fazla konuyla ilgilendiğini, bu konular için yoğun araştırma yaptığını ve böylelikle araştırma alan ve ilgisinin genişlediğini açıklamıştır.

İnalcık'ın en önemli katkısı iki açıdan olmuştur. Birincisi, kuruluş yıllarına ilişkin bilgi veren *Osmanlı tarihleri*ni eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmuş, kaleme alındıkları tarihten yüz, yüz elli yıl öncesine ilişkin bilgilerin kaynaklarını, şifahi tradisyonun niteliğini belirlemede etkin olmuştur. Bu konudaki önemli yazısı, "The Rise of Ottoman Historiography" (*Historians of the Middle East*, eds. P.Holt and B.Lewis, London 1962, 152-167)'dir. İkinci bölüm yazısı ise, ilk dönem Osmanlı tarihi kronolojisinin doğru tespiti ve ayrıntılandırılması dolayısıyla değerlidir. Beyliğin siyasal bir varlık olarak faaliyet gösterdiği tarihten başlayarak, Anadolu-Rumeli siyasal birliğini gerçekleştirip klasik bir imparatorluğa yükseldiği döneme gelinceye kadarki birçok askerî ve siyasal faaliyetin kronolojisinin tespitinde, Halil İnalcık'ın emeği vardır.

Özellikle *İslâm Ansiklopedisi* ile *Encyclopaedia of Islam*'ın ikinci baskısına yazdığı Bayezid, Murad II, Mehmed II, Cem gibi maddelerde de dönemin siyasal ve askerî faaliyetlerini sistematik bir biçimde işlemiştir. Ayrıca özel ilgi alanı, olarak Kırım Hanlığı gibi konularda da bu açıdan açıklamaları vardır.

Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi ile ilgili yazıları: Halil İnalcık'ın asıl uğraştığı ve mesaisinin önemli bölümünü harcadığı konular toplumu ilgilendiren, toplumsal ilişkilerden kaynaklanan sorunlar olduğu için, yazılarının ağırlığı bu alandadır. Onun için bu bölümdeki yazıları alt gruplara ayırmak gerekir. Bu yazılar incelendiği zaman görülür ki, bunlar yalnızca tarih yazıları değildir. İnalcık, kimi yazıda derin tahliller yapan bir sosyolog davranışıyla karşımıza çıkar; kimisinde bir siyaset bilimci gibidir, kimisinde ise kurum veya vakıanın hukuksal tabanını araştıran bir hukukçudur. Bu gruptaki yazıların önemli bir bölümü, *devlet* kurumu ile ilgilidir. Osmanlı Devleti'ni anlamaya yönelik araştırmaların ürünüdür. *Osmanlı hukuku, Osmanlı padişahı, merkez teşkilatı ve bürokrasisi* gibi konular, her biri başlı başına derin araştırmalara dayalı olarak ele alınmıştır. Ayrıca, devletin çeşitli kurumlarının ve politikalarının kökenlerini arayıcı yazıları, devlet felsefesi ve siyasal düşüncesi üzerine değerlendirmeleri de bu arada sayılmalıdır.

Bu grupta yer alan ve önemli açılımlara yol açan yazıları arasında *şehir tarihi* ile ilgili olanlarının da zikredilmesi gerekir. Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi'nin önemli bir alanını oluşturan ve *Osman Nuri* ile *Barkan*'dan sonra, bu konunun öncüleri arasında İnalcık bulunmaktadır. "Yazmak için bir sene yoğun araştırmalar yapmışımdır" diye açıkladığı, *Encyclopaedia of Islam*'ın "İstanbul" maddesi başta olmak üzere, "Ottoman Galata 1453-1553" (*Premiere Rencontre Internationale sur l'empire ottoman et la Turquie moderne*, ed. Edhem Eldem, İstanbul: l'Institut

Français d'Etudes Anatoliennes, 1991, 17-105), *EI2*'de "Bursa" maddesi, "The Foundations of the Ottoman Economico-Social System in Cities" *(La Ville Balkanique,* Sofia 1970, 17-24) gibi yazıları, şehirlerin gelişimi, şehir kurumları, şehirlerin fiziki yapılarının egemen öğeleri, şehirlilerin yaşayış biçimleri, şehir toplumunun kültürü gibi çok boyutlu konulara ışık tutmaktadır. Osmanlı Şehir Tarihi araştırmalarının bir anlamda yaygınlık kazanması için, bu konudaki çalışmaları teşvik etmiş ve doktora tezleri yönetmiştir.

Yazılarının önemli bir bölümü de, Osmanlı Ticaret Tarihi ile ilgilidir. "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy" (*Studies in the Economic History of the Middle East*, ed: M. A. Cook, London 1970, 207-218), "Capital Formation in the Ottoman Empire" (*Journal of Economic History* XXIX/1 (New York 1969, 97-100) gibi yazılarında Osmanlı toplumunda ticaret kavramı ve ticarî düşünce üzerinde durmuş, Osmanlı ticaretinin boyutlarını, büyük tüccar diye nitelenebilecek tacir gruplarının hukukî statülerini, ticarî sermayenin boyutlarını incelemiş, bu gelişmelerin dünya ticaret tarihi açısından, Batı toplumlarındaki gelişmelerle mukayesesini yapmıştır. Ayrıca, "İmtiyazat," (EI2) gibi araştırmalarında da ticaret faaliyetlerinin uluslararası hukuki boyutlarını ortaya koymaya, Osmanlılar'da daha sonra kapitülasyonlar diye anılacak hukuki ayrıcalıkların hukukî menşelerini açıklığa kavuşturmuştur. Bunun yanında, Bursa ticaret tarihi ile ilgili belgeleri yayımlayarak, özellikle "Harir" (EI2) adlı incelemesini neşrederek, Osmanlı ticaret tarihinde önemli yer tutan ipek sanayii ve ticaretine ilişkin çok değerli bilgiler sunmuştur. Bunun gibi, "Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü", (*Gelişme Dergisi* Özel Sayı II, Ankara ODTÜ 1979-1980, 1-65) adlı önemli yazısı ile Dünya ticaretinde Osmanlı üretim ve ticaret faaliyetlerinin rolü üzerinde durmuştur.

Halil İnalcık'ın yine bu grup içinde değerlendirilebilecek, fakat bir yönüyle de Osmanlı diplomatiğini, Osmanlı terim ve deyimlerini ilgilendiren, bu yönüyle Osmanlı tarihçilerine özgü teknik bilgiler olarak da kabul edilebilecek konular hakkında kaleme alınmış yazıları vardır. Bunların başında "Introduction to Ottoman Metrology" (*Turcica* XV,1983, 311-334) gelir. *Türk Dünyası Araştırmaları* (73,1991,21-51)'nda Türkçe çevirisi de yayınlanmış olan bu yazı, Osmanlı ekonomisi ve ticareti üzerine yapılacak araştırmalar için temel bir çalışma, vazgeçilmez bir kılavuzdur. Osmanlı dönemi iktisadî ve ticarî münasebetlerinde kullanılan ağırlık, uzunluk ve hacim ölçülerinin belli başlı birimlerinin bugünkü sistemlere mütekabiliyetinin, belki de daha önemlisi mekân ve zaman içinde yerel kullanımlar söz konusu olduğu için, farklı mekân ve zamanlarda

kullanılan birimlerin birbirlerine karşı durumlarının tespiti, çok önemli bir iştir ve uzmanlığı gerektirir. Yüzlerce ve binlerce belgeyi kullanan araştırıcıların üstesinden gelebileceği zorlukları içeren bu konunun da en önemli uzmanlarından birisi Halil İnalcık'tır. O bakımdan hem iktisat ve ticaret ile ilgili yazılarında, hem de böyle özel yazılarında bu teknik konuları vuzuhla ortaya koymuş olması, birçok tarihçi için şükranla anılacak bir mesaidir. Bunun gibi, "Yük (Himl) in Ottoman Silk Trade, Mining and Agriculture" (*Turcica* XVI,1984, 131-156) yazısı da bu meyanda zikredilmelidir.

Genel Tarih, Medeniyet ve Kültür ile ilgili yazılar: Halil İnalcık'ın çeşitli vesilelerle kaleme aldığı, *sosyal değişme, modernleşme, siyasal kültür, bilim, bilimler akademisi* gibi konulardaki yazıları, onun sadece geçmişteki tek olayları değil, evrensel gelişmenin bütün veçhelerini anlamaya yönelik büyük bir düşünür olduğunun kanıtlarıdır. Ama, her yazısının önemli özelliği bütün bu konulara da tarihin penceresinden, "tarihçi" gözüyle bakmasıdır.

Bu uzun açıklamalardan sonra, yazımızın başında sorduğumuz soruyu tekrarlayabiliriz: "Halil İnalcık neden büyük?" Bu sorunun cevabında, vurgulanması gereken iki özelliğinin bulunduğunu göstermeye çalıştım. Bunlardan ilki, Halil İnalcık, bir ulusal kurumda ilk formasyonunu almış, daha sonra uluslararası bilim platformunda önemli bir yer kazanmıştır. Uluslararası platforma yükselirken, ulusal düzlemde kazandığı değerlerin önemli bir rolü vardır. İkinci önemli özelliği ise, çalıştığı alanda, hem ulusal hem de uluslararası bilim adamı ve bilimsel düşüncelerden, etkinliklerden etkilenmiş, kendi yerini bulmasında bu etkilerin çok önemli bir rolü olmuştur. Fakat o, meslek edindiği alana çalışmalarıyla özgün bilgi üretimiyle katkıda bulunan, daha önemlisi "tarih" denen bilgi alanının yöntemlerinin gelişmesinde çok önemli rolü olan bir bilim adamıdır. Bilimsel eylem, eğer dünyaya eleştirel bakmak, orijinal bilgi üretmenin yöntemlerinin geliştirilmesinde etkin olmak ve orijinal bilgi üretmekse, bunları bihakkın yaptığı için Halil İnalcık "büyük"tür.

MEHMET GENÇ: BELGEDEN MODELE UZANAN BİR PORTRE

Erol Özvar*

Türk düşünce tarihindeki çağdaş fikir akımları XIX. yüzyıldan bugüne dek belirli problematikler etrafında yeşermiş ve muhtelif mecralarda seyretmiştir. Çağdaş Türk düşüncesinin gelişimi içerisinde "bize ne oldu"ğu problematiği, neredeyse bütün fikir akımlarını meşgul eden bir hüviyet arz eder. Çağdaş Türk düşünce tarihinde şahit olunan muhtelif fikir akımlarının beslendiği ve belki de mevcudiyetlerini borçlu olduğu bu problematik bugün, tarihselliği kadar güncelliğini de korumaktadır. Bu mesele, akademi içinden olsun ya da olmasın, Türk aydınının yüzleşmek zorunda olduğu (kimilerinin ise, kaldığı) ve vardığı yargılarla deyim yerindeyse bir kimlik kazandığı meseledir.

Mehmet Genç'in Türk sosyal bilimcileri arasındaki yeri ve Türkiye' deki sosyal bilimlere yaptığı katkı teşhis ve tespit edilecek ise, bu satırların yazarına göre, Mehmet Genç'in çalışmalarının sözü edilen problematik çerçevesinde ele alınması gerekir. Mehmet Genç, yaptığı çalışmalarla yukarıda ifade edilen temel soruya ve bu sorunun etrafında şekillenen tartışma konularına genelde iktisat tarihi, özelde Osmanlı iktisat tarihi çercevesinde yaklaşarak açıklama getirmeye çalışan bir araştırmacıdır.

Yaşayan bir bilim adamı hakkında yazı yazmak, çalışmalarını bir değerlendirmeye tâbi tutmak ya da bu konuda bir hükme varmak, –hele bu

* Dr. Erol Özvar, Marmara Üniversitesi, İİBF İktisat Bölümü.

kişi bir sosyal bilimci ise– içinde pek çok mahzurları taşıyan bir cüretkârlık gibi gözükebilir. Zira düşünce serüveni devam eden sosyal bilimcinin, yaşamı boyunca vardığı ve varacağı fikrî menziller birbirini destekler mahiyette *kümülatif* olabileceği gibi birbirini yanlışlar mahiyette *residual* da olabilir. Dolayısıyla bu sürecin bir noktasında, bu nokta başlangıç ya da nihai bir nokta da olabilir, serüvene nazar etmek, en iyi ihtimalle geçici bir rapor özelliği taşır. Bir sosyal bilimci olan Mehmet Genç'i, bunun şuurunda olarak mevzuu bahis etmek, bağrında hafifletici nedenleri taşıyan bir cüretkârlık olarak görülmelidir.

M. Genç'in çalışmalarının –muhtevasına girmeden önce– biçim ve vazediliş şekli üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır. M. Genç'in Osmanlı iktisat tarihiyle ilgili yaptığı çalışmalarını, bir kısmı istisna edilirse, ya bir kongre ve sempozyum ya da seminer yoluyla diğer bir ifadeyle önce sözlü anlatımı tercih ederek ortaya koymuş olması enteresan bir noktadır. Bu bir anlamda büyük emek harcanarak inşa edilen bir modelin ya da arşiv verileriyle test edilmiş hipotezlerin dinleyiciye ya da okura deyim yerindeyse interaktif bir usulle aktarılma çabası veya endişesi olarak anlaşılabilir. Bu usul, bir rastlantı bile olsa, yazara uzun zaman boyunca üzerinde çalıştığı ve inşa ettiği açıklama modelleri karşısında dinleyici veya okurun reaksiyonunu tespit etmek ya da tersinden düşünülecek olursa kendi düşünce ürünüyle karşısındakileri test etmek fırsatı tanımıştır. Bunun gerisinde yazar; ortaya koyduğu yargılarında adeta matematiksel kesinlik ve zarafete ulaşma endişesi kadar Alman idealist geleneğinin tesiriyle perfeksiyonizme varma amacı taşır gibidir. Belki bu nedenlerle Genç, kırk senede kabarık hacimli olmasa da az sayıda, sayısı yirmi beşi bulan, fakat *condense* yazılar kaleme almıştır.[1]

M. Genç, akademik çalışmalarına 1960'lı yılların başında, Türkiye'de İktisat Tarihi'nin kurucusu Ömer Lütfi Barkan'ın yanında başladı. Akademiye intisap ettiğinde Genç'in zihnini meşgul eden temel mesele: Batı' da 17. yüzyıldan itibaren yaşanan medeniyet dönüşümünün, iktisadî tezahürleri ile bu tezahürlerin Osmanlı düzenine akislerinin ne olduğu idi. Daha açık ifade edilirse, Marx'ın kapitalist sistem, Wallerstein'ın modern dünya sistemi ve Kutnetz'in modern iktisadî büyüme olarak tavsif ettiği; yalnız iktisadî hayatı değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel hayatı da içine alan ve nihayet tarih sahnesine sanayideki büyük değişimlerle –Sanayi Devrimi ile– çıkan tarihsel vakıanın Osmanlı sanayisi üzerindeki

[1] Çeşitli dergilerde yayımlanan bu yazılar, bu sene içerisinde toplu halde basılmıştır. Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken yay., 2000. Bu makalede ele alınan yazılar bu kitapta topluca yer almaktadır.

doğrudan ve dolaylı etkilerinin neler olduğu idi. Böyle bir meselenin bir doktora tezi dâhilinde cevaplandırılabilir/halledilebilir çerçevesi "Sanayi Devrimi'nin Osmanlı sanayii üzerindeki etkileri" başlığı altında 18. yüzyılın başından 19. yüzyılın üçüncü çeyreğini içine alacak şekilde formüle edilmiştir. Bu formülasyon içerisinde cevaplandırılması gereken sorular, Sanayi Devrimi'nin Osmanlı sanayisi üzerindeki etkilerinin alt sektörlere göre nasıl farklılaştığı, üretim kapasitesi ve kompozisyonunu ne şekilde ve hangi yönde değiştirdiği, Osmanlı üreticilerinin üretim teknolojisi ve organizasyonu ve mal kompozisyonu açısından ne gibi tepkilerde bulunduğu, devletin bu süreçte nasıl bir tutum benimsediği ve nihayet sözü edilen etkileşimler sonucunda Osmanlı sanayi sektöründe ne gibi değişimler yaşandığı idi.

Mehmet Genç, Ömer Lütfi Barkan'ın yanında, doktora tezine yukarıda sözü edilen çerçevede, 1962 yılında başladı. Önceleri Osmanlı arşivine girmeden uzun vadeli değişimleri teşhis etmeye yarayacak verileri bulmayı ümit ettiği yabancı dildeki seyahatnâme türü eserlerin pek çoğunu okumuş ve Osmanlı vekayinüvislerinin belli başlı kroniklerini incelemiş fakat, elde biriken verilerin kıymetli olsalar da sadra şifa kabilinden de olsa bir tatmin edicilikten uzak olduklarını fark etmişti. Bunun üzerine Genç, yaklaşık beş sene süren arayışının sonunda, kendisinden uzak durduğu ve fakat şimdi son ümit mercii olan Osmanlı arşivine girmeye karar verir. Bu arada da, her doktora tezi yazan araştırmacının başına gelebilecek akademik bir formaliteyle, resmî doktora tez süresinin bitimiyle karşı karşıya kalmıştır. Mehmet Genç, o ana kadar bulduklarıyla tezini hazırlayıp, sunabilme ve çalışmasına bundan sonra devam etme imkânına sahip olmasına rağmen, ki hocası Ömer Lütfi Barkan talebesinden böyle yapmasını istiyordu, bu yolu tercih etmemiştir. O vakte kadar topladığı verilere dayanarak hazırlamak zorunda kalacağı metne "bu benim tezimdir" demeyi içine sindirememişti. Çünkü eldeki malzeme, sorduğu soruların henüz hiçbirine cevap veremiyor, kurduğu hipotezlerin hiçbirini test etmeye imkân tanımıyordu. Böylece Genç, akademik unvan edinmeyi bir kenara iter ve zihnini meşgul eden meseleyi çözme yolunu tercih ederek, Osmanlı arşivine girer.

Mehmet Genç, XVIII. yüzyılın başından, XIX. yüzyılın ortalarına dek Osmanlı İmparatorluğu'ndaki iktisadî faaliyetlerin ve hususen Osmanlı sanayinin orta ve uzun vadeli değişimlerini takip edebilmek amacıyla devletçe elde edilen vergilerin incelenebileceğini düşünmüştü. Zira bir devlet varlığını topladığı vergilerle sürdürebilirdi. O halde fiyat artışlarının da etkilerini hesabın içine katarak, sınai ve ticarî vergilerde meydana gelen artış ve azalışları izlemek orta ve uzun vadede Osmanlı sanayi dal-

larının iktisadî performansı hakkında kantitatif veriler inşa edilebilirdi. Ne var ki birkaç yıllık arşiv çalışması sonucunda Osmanlı maliyesinde mukataalara bağlanmış sınaî vergi kayıtları Genç'e kötü bir sürpriz yapmıştı: 18. yüzyıl boyunca incelediği seçilmiş 150 vergi kalemine ait vergi kayıtlarında, batıdaki tüm muazzam gelişmelere karşın tam bir değişmezlik göze çarpıyordu. Öte yandan reel iktisadî üretim ve faaliyet hacmindeki değişmelerle (azalmalarla yahut artmalarla) irtibatı olmayan bu vergi kayıtları, mahareti batılılarca da teslim edilen Osmanlı bürokrasisince, neden bu kadar uzun süre anlamsızca ve pek makul görünmeyen bir şekilde tutulmuştu? Bu irtibatsızlık, Mehmet Genç için 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı sınaî sektöründe meydana gelen reel değişmelerle bunların meydana getirdiği trendin vergi kayıtlarından inşa edilemeyeceği ve izlenemeyeceği anlamına geliyordu. Bu durumda Genç, sanayi sektörü üzerinde yaptığı araştırmaya ara vererek yukarıda sözü edilen problem üzerine eğildi ve Osmanlı'da devlet finansmanının gizemli kurumsal dünyasına daldı.

Mehmet Genç, Osmanlı maliye kayıtlarında yıllık vergi meblağlarının 18. yüzyılın başından itibaren değişmez hale gelişi problemini, ilk çalışmasıyla, "Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi" çözecektir. Bu çalışma ve onun devamı niteliğindeki "18. yüzyıla ait Osmanlı Malî Verilerinin İktisadi Faaliyetin Göstergesi Olarak Kullanılabilirliği Üzerine Bir Çalışma" isimli araştırması, Türk iktisat tarihi alanında birkaç açıdan dönüm noktası olmuştur. Mehmet Genç, malikâne çalışmasında, XVIII. yüzyıldan itibaren yıllık vergi rakamlarının değişmez hale gelişini, 1695 yılından itibaren uygulamaya konulan Malikâne Sistemi'nin doğal bir uzantısı olduğunu ortaya koyar. Esasen bu çalışma, iki kısımda mütalaa edilebilir. Birinci kısım, XVII. yüzyılın sonundan itibaren uygulanmaya konulan Malikâne Sistemi'nin doğuşu, hukuki şartları ve yapısının ele alınıp incelendiği bölümdür. Bu bölümde, Osmanlı maliyesi içerisinde iltizam usulünün genel çerçevesi çizildikten sonra, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren dünya ekonomik konjonktüründeki değişmelerin de tesiriyle ve gittikçe önem kazanan nakdi ekonominin baskısıyla iltizam uygulamasının genişlemesi üzerinde durulur. Bu dönemdeki bütçe açıklarının kapatılması için, iltizam usulü içinde bir nevi kısa vadeli borç mahiyetinde olan *peşin* uygulamasının geniş ölçüde kullanımıyla malikâne sürecinin temellerinin atıldığı ortaya konulur. Genç, XVII. yüzyılın sonunda, girişilen savaşların da tesiriyle artan bütçe zaruretleri karşısında devletin iltizam sisteminin yaygınlaşmasının neden olduğu mahzurları ortadan kaldırmak, vergi kaynaklarını bir anlamda tımardaki gibi himaye altına alarak prodüktivitesinin azalmasına mani olmak ve nihayet daha önce

kısa vadeli yerine uzun vadeli borçlanmak gayesiyle malikâne sistemini uygulamaya koyduğunu belirtir. Bu sisteme göre, vergi birimi olan mukataalar daha önceki uygulamadan farklı olarak *kayd-ı hayat* şartı ile ilzam edilir. Genç'e göre, nakdi ekonominin yeni şartlarına intibak ettirilmiş şekliyle Malikâne Sistemi, Tımar Sistemi'nin bir nevi ihyası ya da tımar ve iltizam usulünün bir terkibi gibidir. Genç'in bu yorumu, gerçekten XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülen *siyasetname/nasihatname* türü eser sahiplerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun geçirdiği istihaleyle ilgili tartışmalarını anlamada ve bir yere oturtmada yol gösterici bir niteliğe sahiptir. Öte yandan Genç'in bu bölümde Osmanlı sosyal ve politik tarihinin en önemli konularından biri olarak Âyanlığın XVIII. yüzyıl boyunca malikâne-iltizam-mukataa üçgeni içerisinde bir mültezim zümresi olarak doğuşuna dikkat çekmesi bu konuda çalışanlara verilen bir sır gibidir.

Malikâne makalesinin ikinci bölümü, Osmanlı sanayi sektörü için ihtiyaç duyulan kantitatif verilerin orijinal bir inşasından müteşekkildir. Genç, kantitatif veriler inşa etmek amacıyla kendine özgü bir yöntem geliştirmiştir. Bu yöntemin espirisi; malî kayıtlarda yer alan vergi meblağlarıyla (*mal* değil, *muaccelelerle*) sanayi sektöründe faaliyet gösteren kurumların iktisadî performansları arasında, en azından eğilim olarak, bir ilişki kurmaktır. Genç, bir vergi biriminin kârlılığını ya da verimliliğini, mukataaların –serbest rekabet ortamında hareket eden ve kâr amacı güden malikâneciler arasında– müzayededede açık arttırmayla taayyün eden muaccelelerine bağlar. Malikânecinin kârı ise ödediği muaccelenin belirli bir oranına tekabül eder ki, bu oran –Genç'in tespit ettiğine göre– muaccelenin 2 ila 8'de biri kadardır. Neticede malikâneci, kâr görmüşse rekabet ettiği diğerlerinden mukataayı almak için daha fazla muaccele ödemeyi teklif edecektir. Aksi söz konusu olduğunda ise, muaccele oranı zaten düşecektir. Özetle, Genç mukataa kayıtlarında yer alan muaccele meblağlarını –ve bu meblağlarla ilişkilendirilen kâr oranlarını– takip ederek sanayi sektörünün –reel olmasa da– üretim hacmindeki değişmeleri hakkında bir fikir sahibi olabileceğimizi söyler. Bu yöntemin ayrıntılara dökülmesi ve bu yöntemle elde edilen kantitatif verilerin yorumlanması ise, yazarın "18. yüzyıla ait Osmanlı Malî Verilerinin İktisadi Faaliyetin Göstergesi Olarak Kullanılabilirliği Üzerinde Bir Çalışma" ile özellikle "18. yüzyılda Osmanlı Ekonomisi ve Savaş" ve "18. yüzyılda Osmanlı Sanayii" isimli makalelerinde görülecektir.[2]

[2] "18. Yüzyılda Osmanlı Sanayii" adlı çalışma, yazarın, ileriki sayfalarda ayrıntılarına gireceğimiz Osmanlı İktisadi Dünya Görüşü'yle ilgili soyut düzeyde geliştirdiği modelden sonra "18.

Genç'in "18. Yüzyıla ait Osmanlı Malî Verilerinin İktisadi Faaliyetin Göstergesi Olarak Kullanılabilirliği Üzerinde Bir Çalışma" adlı çalışması, "Malikâne" çalışmasının ikinci bölümünde girişilen denemenin devamı niteliğinde olan ve daha ayrıntılandırılmış bir uzantısıdır. Anılan çalışmada, 18. yüzyıl boyunca vergi rakamlarının değişmezliği meselesinin, bir önceki çalışmada da işaret edildiği gibi, malikâne sisteminin doğasından kaynaklandığının ve bu sistemin işleyişi için bunun bir zorunluluk olduğunun altı çizilir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki bu çalışmanın asıl önemi, adeta ruhsuz bir beden gibi duran ve ekonomik analiz yapmaya imkân tanımayan mukataa vergi meblağlarının yazarca geliştirilen özgün bir yöntemle Osmanlı sanayiinin 18. yüzyıl boyunca imâlat hacmindeki değişmelerini yansıtacak şekilde inşa etmesinde yatar. Genç'in bu çalışmasında geliştirdiği yöntem şudur: % 90'a yaklaşan bölümünün İstanbul piyasasında temerküz ettiği malikânelerin pek çok örneğinden hareket edilerek çeşitli sektörlere ait seçilmiş malikânelerin anılan dönem boyunca gelirlerindeki artış ya da azalışı, üretim hacmindeki değişmelerin bir göstergesi olarak izlemektir. Bu yöntemi kullanarak Genç, iç ve dış ticaret ve sanayi sektörüne ait seçilmiş örneklerden Osmanlı sanayiinin 18. yüzyılın başından üçüncü çeyreğine dek dış ticaretteki genişleme ile paralel genel bir büyüme trendi içinde olduğu, bundan sonra ise bir daralma ve küçülme sürecine girdiği sonucuna varıyordu. Genç'in bu çalışması; ihtiva ettiği yöntem ve ulaştığı sonuçlar açısından, genelde Osmanlı tarihi özelde ise, Osmanlı iktisat tarihi alanında bir kilometre taşı mesabesindedir.[3]

Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi ve Savaş" isimli makalesinin bir anlamda gözden geçirilerek tekmil edilmiş halidir.

[3] Nitekim Mehmet Genç'in sözü edilen çalışmasında ve ileride üzerinde durulacak olan Osmanlı iktisadî dünya görüşüyle ilgili denemesinde geliştirdiği yöntem ve modelleme, aralarında Murat Çizakça, Ariel Salzmann ve Jean-Pierre Thieck'in bulunduğu bir grup iktisat tarihçisine esin kaynağı olmuştur. Söz gelişi Murat Çizakça, anılan yöntemden esinlenerek, "Price History and the Bursa Silk Industry: A Study in Ottoman Industrial Decline, 1550-1700", *The Journal of Economic History,* 1980, pp. 533-551 ve *id*", "Incorporation of the Middle East into the European World Economy", *Review*, vol.8, No.3, 1985:353-377, isimli iki çalışmasında 1550-1700 yılları arasında Osmanlı tekstil sanayiinin üretim performansını ortaya çıkardı. Ariel Salzmann ise, "Measures of Empire: Tax Farmers and the Ottoman Ancien Regime, 1695-1807" (Department of History Columbia University, 1995) isimli doktora tezinde, Genç'in malikâne sistemiyle ilgili ortaya koyduğu bulgulardan yola çıkarak, Osmanlı sosyal ve maliye tarihinde taşra-merkez ilişkisine farklı ve orijinal bir yaklaşım geliştirdi. Salzmann, anılan doktora çalışmasında malikâne sisteminin, merkezî devletin taşra ile olan bağlantılarını –sentralizasyon süreci dâhilinde– güçlendirici bir işlev gördüğü tezini işler. Yakın zamanlarda vefat eden Jean-Pierre Thieck ise, (Bkz. "Decentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep à la fin du XVIII siecle," *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq* içinde. Ed. Guy Leonard. Beirut, 1985.) Malikâne uygulamasının Halep bölgesi dâhilinde işleyişini modellemeye çalışmıştı.



Genç'in 18. yüzyılın ilk üç çeyreğinde genelde Osmanlı ekonomisinin, özelde ise Osmanlı sanayisinin, –o zamanlara dek pek çok tarihçi tarafından Osmanlı İmparatorluğu'nun umumi bir çöküş periyodu içinde olduğu düşünülen bir evresinde– ciddi bir ekonomik performans sergilediğini ortaya koymuş olması, Türk iktisat tarihi çalışmalarında paradigmatik bir kaymanın zorunluluğunu önceden haber veriyordu. Günümüzde dahi akademik tarih çalışmaların önemli bir kısmının çoğu kere 16. yüzyıl ya da 19. yüzyıl üzerine yoğunlaştığı herkesçe malumdur. Bunun nedenleri arasında şüphesiz 16. yüzyıl için düzenli tahrirlerin varlığı kadar, dönemin pek çok kimse tarafından Osmanlı'nın "klasik" çağı olarak idrak edilmesinin de önemli bir rolü vardır. Diğer yanda ise 19. yüzyıl arşiv kayıtlarının zenginliği ile birlikte bu yüzyılın bir çöküş yüzyılı olarak düşünülmesinin de araştırmalara konu olmasında önemli bir payı vardır. Sözü edilen çalışmada, Osmanlı İmparatorluğu ve Batılı devletler için önemli dönüşümlerin yaşandığı 18. yüzyılda, Genç'in ifadesi ile insanlık tarihini ikiye bölen sanayi devriminin yaşandığı bir dönemde, Osmanlı ekonomisinin geçirdiği istihalenin, üstelik bir dereceye kadar kantifiye edilerek ortaya konulması Osmanlı tarihinin daha iyi anlaşılması noktasında ileriki yıllarda önemli bir işlev görecekti. Ortaya konulan bulgular, sadece ilgili tarih araştırmacıları ve alanlarının Osmanlı tarihinin belirli dönemlerine ilişkin yargı ve bakış açılarını değil, aynı zamanda, yazarın o çalışmasından sonra kendi çalışma konularını ve bu alanla ilgili yönelimini de etkilediği görülmektedir.

M. Genç, yukarıda üzerinde durulan çalışmalardan sonra, genelleme niteliğinde devletin ekonomik hayatı içerisinde oynadığı rolü ve sergilediği tutumu ve bunların değişimini konu alan araştırmalara girişti. Bu girişimin ilk ürünü, artık klasik hale gelen "XVIII. yüzyılda Osmanlı Ekonomisi ve Savaş" adlı makalesidir. Genç bu çalışmasında daha önce Osmanlı ekonomisinin 18. yüzyılda izlediği iki farklı seyri, devletin bu yüzyılda giriştiği savaşlarla irtibatlandırır. Osmanlı Devleti 18. yüzyılın ilk yarısında giriştiği savaşlardan ciddi mağlubiyetler almadığı gibi başarılı sonuçlarla da çıkmıştır. Öte yandan yüzyılın ikinci yarısında girişilen savaşlar ise, Osmanlı devleti için çok ciddi yenilgilerle sonuçlanmıştır. Bir yanda, 18. yüzyılın ilk yarısında girişilen savaşlarda elde edilen muvaffakiyet ve ikinci yarısında karşı karşıya kalınan ağır yenilgi, diğer yanda ise, Osmanlı ekonomisinde anılan yüzyılın ilk yarısında kaydedilen büyüme ve ikinci yarısında görülen küçülme ve daralma arasındaki benzerlikler, Genç'in bu çalışmada tespit ettiği önemli noktalardan biridir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki çalışmada asıl vurgulanan nokta; 18. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı'nın giriştiği savaşlar karşısında devletin

ekonomiye karşı mal ve hizmet arzını arttırıcı, yatırımları teşvik edici, üreticileri korumacı ya da kaynakları tam istihdama taşıyıcı bir tutum sergilemekten ziyade; avarız, miri mubayaa, tağşiş, müsadere gibi vasıtalarla ekonomide, nihayetinde, üretimin miktar ve kalitesini düşüren, ithalatı yükselten, bütçe açıklarını kronikleştiren, fiyat ve kıtlığı arttıran paradoksal bir tutum sergilemiş olduğudur. Devletin niçin "rasyonel" bir tutum takınıp ekonomide kapitalist bir üretim örgütlenme biçimine olanak sağlayacak politikalar uygulamayıp, yukarıda anılan vasıtalara yöneldiği sorusu ve diğer birçok paradoks, genel ve soyut düzeyde, M. Genç tarafından geliştirilen bir teorik modelleme ile çözüme kavuşturulacaktı. "Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri", "Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi", "Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün Klasik Prensipleri ve Temel Değerleri" isimli çalışmalarında Genç, Osmanlı'nın kendine özgü bir iktisadî sistemine sahip olduğunun altını çizerek, bu sistem içerisinde iktisadî kararları yönlendiren bir referans çerçevesinin temel ilkelerini ortaya koyar. Bu ilkeler, Osmanlı iktisadî dünya görüşünü karakterize eden temel ilkeler olduğu kadar, devletin ekonomik hayattaki icraatlarının meşruiyet kıstaslarıdır. Sözü edilen çalışmalarda *provizyonizm, tradisyonalizm* ve *fiskalizm* ile ifade edilen Osmanlı iktisadî dünya görüşünün ilkeleri, Osmanlı zihninin iktisadî fenomenleri idrak edişinin –tâbiri caizse– Kantçı kategorileri gibidir.

M. Genç'in Osmanlı iktisadî dünya görüşünün ilkelerinden biri olarak ortaya koyduğu provizyonizm (iaşe) ilkesi, Osmanlı'da iktisadî faaliyetin temel amacının ve meşruiyet temelinin insanoğlunun ihtiyacının karşılanması anlamına gelir. Vesikalarda *ibadullahın terfi'i ahvali* deyimiyle kastedilen şey budur. Bundan dolayı mümkün olduğunca üretilen mal ve kıymetlerin bol, kaliteli ve ucuz olması yani piyasada mal arzının mümkün olan en yüksek düzeyde tutulması, alınan politika kararlarının temel hedefiydi. Osmanlı Devleti bu temel hedefe ulaşabilmek üzere mal arzını arttırmak, kalitesini yükseltmek ve fiyatını düşük tutmak için üretim ve ticaret üzerinde sıkı bir denetimi sağlamaya çalışırdı. Genç'e göre, bu ilkenin en ilgi çekici tezahüründen biri, Osmanlı devletinin dış ticaret konusundaki tutumunda ortaya çıkar. İaşe ya da provizyonizm ilkesine dayanan Osmanlı iktisadî kararları, dış ticarette ihracatı zorlaştırıcı ve kısıtlayıcı, buna karşılık ithalatı teşvik edici ve kolaylaştırıcı bir özellik arz ediyordu. 16-17. yüzyıllarda rakiplerinin merkantilist politikaları karşısında neredeyse tam aksi bir dış ticaret anlayışı geliştirmeleri Osmanlı'nın işte bu provizyonist tarafından kaynaklanıyordu, (yoksa rakibi olduğu Avrupalı devletlerin korumacılığa dayalı merkantilist politikalarından haberdar olmadığı gibi yanlış yargılardan değil). M. Genç ortaya

koyduğu bu ilke ile Osmanlı tarihinde anlaşılması güç bir takım paradoksal olayların anlaşılmasını sağlamıştır. Yukarıda ifade edilen Osmanlı'nın merkantilist politika anlayışına ters bir dış ticaret politikası anlayışı sergilemeleri bunlardan sadece biridir. Bir diğeri, kimi tarihçilerin Osmanlı'nın İngiliz kapitalizmine teslim oluşunun resmi olarak gördüğü 1838 tarihli Baltalimanı antlaşmasında Osmanlı'nın pazarlık gücünü neden ithalatı değil de ihracatı sınırlandırmak ve vergilendirmek üzere kullandığıdır.

M. Genç'e göre, Osmanlı iktisadî dünya görüşünü karakterize eden ikinci ilke gelenekçiliktir (tradisyonalizm). Gelenekçilik, provizyonist anlayış çerçevesinde gerçekleştirilen iktisadî faaliyet ve kurumlar manzumesinin hukuki yaptırımlarla muhafaza edilmesi anlamına gelir. Bunu, mevcut durumu koruması, değişme halinde yeni dengeler aramaktan ziyade, eski duruma geri dönme iradesinin hâkim kılınması şeklinde anlamak da mümkündür. Osmanlı, kurduğu sistemin ideal olduğunu düşündüğünden, bu sistemin değişmesini idealden bir sapma ve dengenin bozulması olarak görür. Söz gelişi, zaman içerisinde uzun deneyim ve uyarlamalarla oluşmuş olan üretim ve istihdam yapısının muhafazası için esnaf örgütlerinin işçi ve dükkân sayılarının dondurulması, zirai işletme birimi olarak çift-hane'nin korunması, köylünün zirai işletmesini terk ederek şehirlere göç etmesinin yasaklanması gibi tedbirler, hep kurulan dengeyi sürdürebilme motifi ile icra edilmiş düzenlemelerdir. İktisadi ve sosyal politikaların temelindeki gelenekçiliğin espirisi işte bu düzenlemelerin değişmeden ve dolayısıyla bozulmadan kalmasını temin etmektir.

Bununla birlikte tradisyonalizmin dar bir çerçevede, yalnızca ekonomik hayat içerisinde, etkili olduğunu düşünmek de doğru değildir. Zira o, devletin iktisadî tutumunda olduğu kadar, cemiyetin yapısında, askerî düzeninde, idarî düzenlemelerinde velhasıl Osmanlı'nın sosyal, ekonomik, siyasal, malî ve hukukî bünyesinde yer etmiş bir ilkedir. Bu ilke, belgelerde '*kadimden olagelene aykırı iş yapılmaması*' ya da '*kadimi üzere gereğinin yapılması*' ile veciz ifadesini bulur. Kadim ise, öncesini kimsenin hatırlamadığı ya da Hz. Adem'den o ana dek gelen olarak anlaşılır ki bu anlayış, Osmanlılar'ın kendi zamanlarına kadar gelen kadim gelenek ve birikimlerin tevarüsü konusunda bilinç ve hak sahibi olduklarını gösterir. Fatih'in kendisini İslâm, Bizans, Turan ve İran siyasî gelenekleriyle irtibatlı olan Sultan, Hakan, Kayser ve Padişah sıfatlarıyla tavsif etmesi, kadimin tevarüsü konusunda Osmanlılar'ın sergilediği tutumu gösterir.

Provizyonizm ve tradisyonalizm yanında devletin iktisadî hayata karşı tutumunu belirleyen ve bu sahadaki icraatlarını yönlendiren üçüncü ilke

olarak, M. Genç, fiskalizmi zikreder ve onu, hazineye ait gelirleri mümkün olduğu kadar arttırmak ve ulaştığı düzeyin altına inmesine mani olmak olarak tanımlar. Hazine gelirlerinin temel işlevi, devlet harcamalarını karşılamak olduğundan dolayı, devletin gelirlerini arttırmakta güçlük çektiği zamanlarda harcamaları azaltmaya dönük çabaları da fiskalizmin bir uzantısı olarak görmek gerekir. M. Genç'in ortaya koyduğu Osmanlı fiskalizminin kuramsal kökenlerini *daire-i adalet* mefhumunda aramak doğru olacaktır. Dinin bekasının güçlü bir devletin varlığında, güçlü bir devletin bekasının güçlü bir orduda, güçlü bir ordunun yeterli vergi gelirlerinde, yeterli vergi gelirlerinin reayanın refah düzeyinde, reayanın refahının âdil ve güçlü bir devletin varlığında bulan bu mefhum çerçevesinde fiskalizm, Osmanlı devletinin iktisadî tutumunu etkilemiş saiklerden biridir.

M. Genç'e göre, Osmanlı iktisadî sistemini karakterize ettiği kadar devletin sosyo-ekonomik hayata karşı tutumunu da belirleyen bu ilkeler, zamana, bölgelere ve sektörlere göre ağırlıkları ve yoğunlukları değişen, bir nevi üçlü koordinat sistemi içerisinde var olagelmiştir.

M. Genç, Osmanlı'nın iktisadî tutum ve politikalarının gerisinde yatan temel ilkelerin 16. yüzyıldan 19. yüzyılın ilk yarısına kadar köklü bir değişiklik yaşamadan etkinliğini sürdürdüğünü düşünür. Genç'e göre, Osmanlı'nın "Klasik" diye nitelenen hüviyetinin ana unsurları yukarıda zikredilen ilkelerdir. 19. yüzyılın ilk yarısına kadar geçen dönem de klasik dönem olarak anılmalıdır. Bu yaklaşım, Osmanlı devletinin klasik dönemini Kanuni ile bitiren geleneksel tarih anlayışından radikal bir şekilde ayrılır ve değişimin dinamiklerini yukarıda özetlenmeye çalışılan ilkelerin dönüşümünde bulur. M. Genç, 19. yüzyılın başından itibaren Osmanlı'nın asli hüviyetini teşkil eden ilkelerin çeşitli baskılar karşısında son derece yavaş bir şekilde değişim sürecine girmesiyle Osmanlı'nın klasik döneminin kapanmaya başladığının altını "19. yüzyılda Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün Klasik Prensiplerindeki Değişme" isimli makalesinde çizer ve bu yeni dönemi Osmanlı'nın reform çağı olarak niteler. Osmanlı'nın reform çağını devletin güçlendirilmesi ve büyütülmesi olarak özetleyen yazar, ekonomik alandaki değişmelere yol açan faaliyetlerin başında, merkezî hazineye intikal eden gelir kaynaklarının arttırılması talebini görür. 18. yüzyıl boyunca adem-i merkeziyetçi eğilimleri temsil eden aracıların giderek merkezî hazineye intikal eden bölümü azalttıkları vergi gelirlerini tekrar hazineye kazandırma girişimi, devletin merkezîyetçi tutumunun bu yüzyıldaki ilk göstergesi idi. Havass-ı hümayunun dışında kalan ve dolayısıyla merkezi hazineye intikal etmeyen tımar ve zeamet gelirlerini mukataalaştırma sürecinin hızlanması, malikâneleşme-

nin dondurulması ve âyanlarca kontrol edilen kaynakların merkeze transferi, bu dönemde malî sahadaki uygulamaların esas bölümünü teşkil etti. Başarı ile sonlandırılması oldukça yavaş ve zor seyreden bu uygulamalar, 19. yüzyılın ilk 30-40 yılını içine alır. Ayrıca yeni vergilerin ihdas edilmesi ve eskilerinin arttırılması da takip edilen yollardandı. Genç, bu dönemdeki uygulamaların gerisinde provizyonizm ve fiskalizmin canlılığını hâlâ devam ettirdiğini fakat, tradisyonalizmin, reform döneminin başlarından itibaren hızla aşınmaya başladığının altını çizer. Asli işlevi, provizyonizm ve fiskalizmin teşkil ettiği ortamı korumak olan tradisyonalizmin, anılan ilkelerin yeni bir takım değişmeleri zorladığında aşınmaya maruz kalması sistemin mantığına uygundu. Tradisyonalizmle muhafazası hedeflenen "*örf-i belde*" ve "*kanun-i kadim*", provizyonizm ve fiskalizme uygun değilse, yahut bunlarla çatışıyor, ayak bağı oluyor ise, onları değiştirmek merkezîleşme sürecinin arttığı bir dönemde artık normal sayılmaya başladı. Klasik dönemde Osmanlı eliti için semantik alanının berrak olduğu kadim mefhumu, 19. yüzyıldan itibaren tâbiri caiz ise bir anlam boşalmasına maruz kalmış ve dönemin Osmanlı eliti için müphem ve anlaşılmaz hale gelmişti. Kadim, bir referans ilkesi olmaktan çıkarak, yeni uygulamaların bir meşruiyet aracı haline dönüşmüştü. Tanzimat fermanı, bu konuda ilginç bir örnek teşkil edebilir.

M. Genç, Osmanlı iktisadî dünya görüşünün diğer iki ilkesinin tradisyonalizme nispetle değişiminin çok daha yavaş ve zor olduğunu vurgular. Fiskalizmin devletin askerî ve malî baskılar ile yeni kaynak bulma arayışı çerçevesinde daha geniş ve yeni alanlara yayılarak varlığını sürdürdüğünü, provizyonizmin ise ondan daha kısa ömürlü olduğunu ve onun yavaş yavaş terk edilmesinin 1840'larda başlayarak ancak 1860'lardan itibaren tamamen silindiğini dile getirir.

Aslına bakılırsa Osmanlı iktisadî dünya görüşünün referans çerçevesini teşkil eden ilkeler, devletin üretim faktörleri üzerindeki kontrolüne müstenittir. M. Genç, eğer yanlış değil ise, bu faktörler ve bu faktörlerin gelirleri üzerindeki devlet kontrolünün, klasik dönemde sermaye birikimine yol açmaktan ziyade, bölüşümcü mekanizmaları öne çıkardığını, reform çağından itibaren ise (üretim faktörleri ve bunların gelirleri üzerindeki devlet kontrolünün zayıflamaya başladığından bölüşümcü mekanizmaların ikinci plana kayarak) sermaye birikimini gündeme getiren mekanizmaları ön plana çıkardığını söyler gibidir.

M. Genç'in "Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri" ve "Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün Klasik Prensiplerindeki Değişme" isimli çalışmaları birlikte ele alındığında yazarın kendine özgü yaklaşımı, sadece Osmanlı iktisadî zihniyeti ve bunun değişimi konusunda değil, aynı za-

manda, genel olarak Türk modernleşme ya da çağdaşlaşma tarihi hususunda da ciddi açılımlar sağlayacak öğeler içerir. Bu yaklaşımla ilgili olarak ilk tespit edilecek nokta; yazarın son iki yüz yıllık sosyal ve ekonomik dönüşümü, herhangi bir Batı merkezli tarih telakkisine ve bundan üretilen soyut modellere başvurmadan kendi geliştirdiği kavramlarla açıklamaya çalışmasıdır. Dikkat edilecek ikinci bir nokta, 19. yüzyıl Osmanlı' sında yaşanan kırılma süreci konusunda modernleşme, laikleşme, çağdaşlaşma ya da çevreleşme gibi hususi kavramlara güven duymaması ve belki bundan dolayı anılan tarihe ilişkin geliştirilen kuramlara müracaat etmemesidir. Ve belki üzerinde daha uzun durulması gereken başka bir nokta, yazarın yaklaşımının, Batı'nın son iki yüz yıllık tarihinin hikâye edilmesi ya da bu hikâyenin bu coğrafyadan zenginleştirilmesinden ziyade, *bize* ait hikâyenin tarih araştırmalarında odağa çekilme gayretlerini taşımasıdır.

Mehmet Genç'in yukarıdaki sayfalarda ele aldığımız Türk iktisat tarihi alanında yaptığı çalışmalar ekonomi, tarih ve sosyolojinin kesiştiği disiplinler arası bir hüviyete sahip olup sonuçları itibarıyla iktisat tarihini aşan nitelikleri haizdir. M. Genç'in bu yazıda değinilmeyen çalışmaları da en az değinilen çalışmaları kadar kıymeti haiz olup üzerinden iz sürülmeyi beklemektedir.

Mehmet Genç, 40 yıllık arşiv mesaisiyle vardığı noktada, araştırmacıları üzerinde eğilmeye davet ettiği Osmanlı tarihinin üç temel problematiğinden bahseder. Bu problematiklerden ilki; nasıl olur da Osmanlı, 14. yüzyıldan 17. yüzyılın sonuna kadar nüfus, üretim hacmi, sermaye stoku, teknoloji ve enerji kapasitesi bakımından kendisinden en az 4-5 kat daha büyük olan Avrupa'ya karşı, Avrupa kıtası içerisinde ilerleme ve genişlemeyi sürdürebilmiştir? Bu ilerleme ve genişlemeyi mucizevî olarak niteleyen M. Genç bu olgunun, bütün unsurlarıyla ortaya konulamadığından üzerine gidilmesi gerektiğini dile getirir.

17. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı'nın, Avrupa kıtasındaki ilerlemesi ve genişlemesi durmuş ve tersine bir trend başlamıştır. 1700'den 1921'e kadar 200 yılı aşan bir süre, Osmanlı için Avrupa'dan dönüşün tarihidir. Sanayi devrimini gerçekleştirmiş, dünya coğrafyasında geniş müstemlekeler kurmuş ve daha önceki dönemle kıyaslanamayacak askerî güce kavuşmuş bir Avrupa karşısında Osmanlı Devleti, nasıl olup da Avrupa'daki genişleme hızına yakın bir tempo ile kıtadan geri çekilmiştir? Bu yavaş geri çekiliş, Mehmet Genç'e göre, en az Osmanlı'nın ilerlemesi kadar mucizevîdir ve tarihçilerin önünde çözülmeyi bekleyen ikinci problematiktir.

Osmanlı tarihinin üçüncü problematiği, –bu, M. Genç'in kadim meselesidir– Osmanlı sisteminin sanayi devrimini gerçekleştirememe nedenleri ve sanayi devrimini gerçekleştirememesine rağmen Osmanlı'nın bu kadar uzun süre Batı'ya karşı nasıl direndiğidir.

M. Genç'in ortaya koyduğu bu problematikler, Türk iktisat tarihi sahasında bundan sonra yapılacak çalışmaların alması gerekeceği seyir konusunda bir teklif olarak da düşünülebilir. Ancak anılan problematiklerin daha iyi anlaşılabilmesi ve araştırmalara konu edilebilmesi için, Osmanlı tarihi hakkındaki cari dönemlendirme paradigmasının gözden geçirilmesine ihtiyaç vardır. Genç'e göre, Osmanlı tarihini kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme ve dağılma şeklinde dönemlendirme, bu tarihi anlamak konusunda tatmin edicilikten uzaktır. Daha çok askerî başarı ve siyasî sınırların genişleme/daralma tempolarını ifade etme amacındaki bu tasnif, anılan tempoları bile tam ve doğru olarak ifade etmekten uzaktır.

Son zamanlarda Osmanlı tarihinin sözü edilen beşli tasnif ile anlaşılmasının yetersizliği konusunda yapılan tartışmalarda M. Genç'in yukarıda kısaca özetlenen yaklaşımının hatırı sayılır bir tesiri vardır.

Netice itibarıyla, ilmi faaliyetlerini 40 yıldır aynı –belki de daha hızlı– tempoyla sürdürdüğünden dolayı, M. Genç'in çalışmaları ve onun Türkiye'de sosyal bilimciler içindeki yeri hakkında nihai bir yargıda bulunmak için vakit henüz erken görünmektedir.

SABRİ F. ÜLGENER'İN TÜRK DÜŞÜNCE KÜLTÜRÜNDEKİ YERİ

Dursun Ayan

Gönlüm bu çölde bir hayli koşturduysa da
Bir kıl kararınca bilgi sahibi olamadı ama kılı kırk yardı
Kalbimde binlerce güneş parıldadı
Yine de o bir zerreciğin noksansız bilgisine ulaşan yolu
Bir türlü bulamadı
İbni Sinâ

GİRİŞ

Kültürlerin düşünüm seçkinleri arasında kendine yer edinmiş olanlar üzerine fikir yürütüp kalem oynatmak sadece bilgi ile ilgili bir iş değil aynı zamanda gönülle de ilgili. Onların ruhsal dünyasına öykünmek, tinsel dünyasına dokunmaya yeltenmek, bir başka düzlemde geçici de olsa o kimseyle buluşmak, diğer buluşmalara zemin hazırlamak. Hayat hikâyeleri yazanlar bu çileli birlikteliğin hazzına ererler. Başkalarının hayat hikâyelerini uzun uzadıya inceleyip eser verenler bu kişisel hazzı diğerleri ile paylaşmayı düşünecek kadar cömert kimseler olunca gerçek ömürlere başka bir ömür katılmakta. Konu Sabri F. Ülgener olunca, öncelikle,

Ahmed Güner Sayar bu özenilesi yeri hak etmiştir. Ayrıca Ahmed Özkiraz'ın Nevin Güngör Ergan yönetiminde yaptığı *Sabri Ülgener'de Zihniyet Analizi* (Özkiraz 1999) başlıklı doktora tezi de etraflı bir çalışma olarak dikkate değerdir. Özkiraz da tezinde, Sayar'ın Ülgener ile ilgili ayrıntılı eserini takdir ile karşılıyor. Bu konuda başka çalışmaların olduğunu da hatırlamak gerek. Ancak tüm çalışmalarda ortak nokta Ülgener'in kendi sahasında yetkin bulunması.

Sabri Ülgener'in eserlerini okumak ve anlamak isteyen herkese mutlaka bir şerh gerekir mi? Hayır. Ancak, Ahmed Güner Sayar'ın *Sabri F. Ülgener: Bir Iktisatçının Entellektüel Portresi* adlı monografisi (Sayar 1998) hem kendi türünde bir eser olarak, hem Ülgener'i psiko-kültürel bütünlüğü ile kendi dünyasında tanımak isteyenlere yol gösterici bir çalışma olarak hem de Weber ve düşünümsel (entelektüel) bağlarına ısınmak isteyenlere rehber olarak hak ettiği yeri alacaktır. Özkiraz'ın çalışmasında da Ülgener'in düşüncesini kurguladığı kavramlar ve bu kavramların çağcıl olgular ile bağlantısı ve bir monografik çalışmanın gerektirdiği temel başlıklar yer almaktadır.

Ülgener hakkında, özellikle öğrencisi ve dostu Ahmed Güner Sayar' dan (Sayar 1998) ve Özkiraz'ın tezinden (Özkiraz 1999) sonra bir yazı kaleme almak, samimi söylemek gerekirse bizi bir hayli düşündürdü. Ama şu ilkelere uyarak yazmaya gayret ettim: a) Yeni bir şeyler söyleyemeden malumatfuruşluk yaparak son cümleye kadar gelmek ve hiç alıntı yapmamak korkusundan sıyrılmak gerekiyordu. b) Bu duruma düşmeyeyim diye gereksiz sapmacalar ve bir tür işgüzarca alınganlık ile benden önceki çalışmalara yerli yersiz haksızlık etmemek de önemliydi. c) Bu alınganca düşünce ve korkulardan uzaklaşarak olabildiğince Ülgener ile bu sayfalarda ilk defa tanışacak olanlara kendimce bir şeyler söylemek, onun eserlerinden ve onunla ilgili daha önceki çalışmalardan okuyucuyu haberdar etmeyi de bir görev bilmek. d) Onunla önceden tanışanlar ile önemli gördüğüm birkaç konuyu paylaşmak. Ama Ülgener'in bilinen sosyolojik düşünüm yönünü işleyelim derken, onun hukukçu ve iktisatçı kimliğini ayrıntılı olarak ele almasak da ikinci koşuna (plan) düşürmemeye ve bu mesleklerine halel getirmemeye özen göstermek. e) Ülgener'in edinimindeki (müktesebat/background) ve akademik çevresindeki gelişmelerin Türk sosyoloji tarihi açısından önemine değinmek. f) Bu çevredekilerin Dünya ve Türk sosyolojisindeki yerini ve önemini inkâr etmeden, onlara olan hayranlığımın da bir ifadesi olarak, Weberci ve Ülgenerci epistemoloji ve/ya yöntemin bir bilimsel ideolojiye dönüştürülmesi, o yolda heba edilmesi gibi olumsuz etkilerinin de olacağını düşünerek, *Weberlik bilgi* (Weberoloji) ve *Ülgenerlik bilgi* (Ülgeneroloji)'ye yönel-

mek yolunda birkaç ilave ve/ya öneride bulunmak. g) Ülgener'i dâhil olduğu okulu ve ele aldığı konuları dikkate alarak Türk sosyoloji geleneği ile Avrupa sosyoloji gelenekleri arasındaki ilişkiye değinen bir taslak şema oluşturmaktır.

Duygusallıklar biraz da zihnin yatkın olduğu şeylerle alâkalıdır. Ülgener'in engin birikimine, edinimine kendi mesleğinden olmayan birisi olarak göz atmak, kulak kabartmak, kısaca bir şeyler yazmak, onun mânevibilimler anlayışına saygımın ve sosyoloji-edebiyat ilgisine olan duygusal bakışımın ifadesidir.

Ülgener'in çalışmalarını bir seferde okuyup yeterince kavramak, diğer düşünce akımlarıyla ilişkilendirmek güçtür. Çünkü onu anlama çabası edebiyatın, ilahiyatın, iktisadın, felsefenin, sosyolojinin bazı konularına olur olmaz bir zamanda gidip gelmeyi, bazı kimselerle konuyu tartışmayı gerektiriyor. Ülgenercilik (Ülgenerizm) yerine Ülgenerlik bilgi (Ülgeneroloji) bu bakımdan da önemli. Onun disiplinler arası bir birikime ve araştırma gidişatına sahip olmasında, dünya genelinde ve ülkemizde kabul görmüş düşünce öbekleriyle kendini ilintilemesinde, iktisat konusuna topyekûn kültür bilimleri / kulturwissenschaften / geisten wissenschaften / tinsel bilimler / manevibilimler anlayışı ile yaklaşmasının etkisi var. Ailesi ve okulu tarafından mensubiyetlerinin oluşturduğu sosyo-psikolojik ve sosyolojik ortamın iç dinamikleri de burada önemli. Yoksa, onu bir mistik tema içinde romantik-tarihi bulup, edebî üslubu ile de sürüklenip gitmek, anaforlara düşmek de söz konusu olabilir. Hattâ kişiliğindeki uysal yönünü de hesaba katınca, içindeki azimli yapının, efendice savaşçılığı ve fikir savunuculuğu olduğu gözden kaçabilir.

ANNE VE BABASI İLE ONLARIN AİLELERİ HAKKINDA

Sabri Ülgener baba tarafından Safranbolulu'dur. Dedesi İsmail Necati Efendi İstanbul'a medrese eğitimini ilerletmek için 1864 yılında gelmiş ve o zamandan sonra yaşamına İstanbul'da devam etmiştir. Baba Mehmet Fehmi Efendi'nin 1864'de Safranbolu'da doğduğu söyleniyor (Sayar 1998; 31), (*Büyük Larousse;* cilt XV, 7934, Mehmet Fehmi Efendi Maddesi). Mehmet Efendi hafız olmuş, babasından dersler almış, sonrasında ise özetle, Beyazıt Camii'ne eğitici (tedris için) olarak atanmıştır. Sultan Abdülaziz'in oğlu Şehzade Şevket Efendi'nin özel öğretmenliği, Geyvan Bey Medresesi Kısm-ı Âli'de Edebiyat-ı Arabiye müderrisliği, Süleymaniye Medresesi usul-u fıkıh müderrisliği, Dar' ül hilafet'il Âliye Medresesi'nde Arap Edebiyatı müderrisliği ve tâli kısım genel müdür yardımcılığı, sonraları genel müfettişlik, Vefa, Mercan, İstanbul ve Galatasaray

İdadisi'nde (Lise) din bilgisi ve Arapça öğretmenliği, İstanbul Dar'ül Fünunu Hukuk, İlahiyat Fakültelerinde ve Mülkiye Mektebi'nde Fıkıh ve Mecelle dersleri için öğretim üyeliği yapmıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında seçimle (1924) İstanbul Müftülüğü'ne getirilir. Büyük bir olasılıkla Kâzım Karabekir ve Ali Fuat Cebesoy paşaların işaretiyle Cumhuriyet'in İlk Meclisi'ne İstanbul milletvekili olarak önerilir ama o bu teklifi kabul etmeyecek kadar siyasetin dışındadır. Baba Mehmet Fehmi Ülgener, 20 Nisan 1943'te vefat ettiğinde İstanbul Müftüsü ve aynı zamanda Nakşibendi Tarikatı'nın Gümüşhanevî (Gümüşhaneli Ahmet Ziyaeddin Efendi) dergâhı müceddidi ve önde gelen bir üyesiydi.[1] Sabri Ülgener'e aslen İsmail Sabri ismi verilmiş olmasına rağmen o babasının Fehmi adını kendi adı yanında (F.) kullanmıştır.

Anne tarafına bakılınca; Ülgener'in annesi Emine Behice Hanım İstanbulludur ve babası tarafından Osmanlı askeriye sınıfına mensup Hasan Sabri Paşa'nın kızı, Topal Musa Paşa'nın torunudur. Topal Musa Paşa, köken olarak Konya/Karaman civarında Kazım Karabekir ilçesinde eski bir Türk ailesindendir. Kâzım Karabekir Paşa'nın babası Mehmed Emin Paşa ile Ülgener'in annesi Emine Behice Hanım Musa Paşa'nın torunları; Karabekir Paşa ile Ülgener de bu iki amca çocuğunun çocuklarıdır. Kısaca kardeş torunlarıdır (Sayar 1998; 37) .

Emine Behice Hanım'ın anne tarafı "soy ağacına gelince: Aile çok renkliliğiyle ve içerdiği ton farklılığıyla tam bir Osmanlı terkibidir" (Sayar 1998; 38). Dağıstan Kafkasya'da Şeyh Şamil'e uzanan bu aile Emine Behice Hanım'ın anne ve babası tarafından önemli ölçüde askeriye sınıfı içinden evlenmiş. Bu aileden günümüze kadar gelen ve ismi yaşayanların akrabalık ayrıntılarına burada girilmeyecektir, ancak bazı isimleri hatırlamakta fayda vardır; Müşir Mehmet Ali Paşa, Ali Fuad Cebesoy, Mehmed Ali Aybar, Nâzım Hikmet, Semiha Yaltırık, Samih Rifat, Oktay Rifat. Eğitimlilerin ve askerî erkânın çok olduğu bu önemli Osmanlı ailesinde pek çok fikrî, askerî ve siyasî hareketin seçkinleri yetişmiştir. Hemen hemen hepsinde önde gelen özellik dönemin sorunlarına duyarlılık olmuştur. Nâzım Hikmet, Çanakkale'de şehit düşen dayısı Mehmed Ali Bey için "İntikamın alınacak sen ey/Oğuzların ahfadı" (Sayar 1998; 40) diye şiirler yazarken, İşçi Partisi'nin önderlerinden Mehmet Ali Aybar fikrî inançları yüzünden pek çok fedakârlıklarda bulunmuş, Ülgener ise onunla zıt fikirlere sahip olmasına karşın kendi düşüncesinde ısrarla önemli mesafeler kat etmiştir.

---

[1] Dergâhla ilgili olarak bkz. Semavi Eyice, "İstanbul'un Kaybolan Eski Eserlerinden: Fatma Sultan Camii ve Gümüşhaneli Dergâhı," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, Prof. Dr. Sabri F. Ülgener'e Armağan*, cilt: 43,1984-1985/1-4, (s. 475-512).

Farklı iki aileye mensup anne ve baba Ülgenerler'in yolları nasıl kesişir? Emine Behice Hanım'ın teyzesi Ayşe Sıdıka Hanım Gümüşhanevî Dergâhı'nda Ahmed Ziyaeddin Efendi'nin yakınında düşünce ve sohbetiyle tebarüz eden Mehmed Fehmi Efendi'yi görür ve yeğenine uygun olduğunu düşünür. Önerisi Behice Hanım'ın ailesi tarafından tepkiyle karşılansa da bu iki gencin evliliklerine giden yola girilmiştir artık.

Aileler insan hayatında önemli bir yere sahiptir. Ancak seçkin denilen ailelerin çocuklarının tümü de seçkin insanlar olacak diye bir sosyolojizme gerek yoktur. Ülgener'in psiko-kültürel/kişisel bütünlüğü ve onun bireysel özellikleri önemli yer tutuyor görünmektedir.

Ayrıca onun anne ve baba tarafından ailesinin durumu, aslen İstanbullular ile İstanbul'a herhangi bir amaçla yurdun çeşitli yerlerinden gelmiş, yeni atılımlar içinde olan ailelerin karşılaşma olanaklarına işaret etmektedir. Bir yanda; kendi asker, bürokrat, aristokrat geleneklerinde asude bir ömür tamamlamak yerine hem Osmanlı'nın hem Ulusal Kurtuluş'un cephelerinde savaşarak, Cumhuriyet'in kurucu kadrolarında yer alarak, işçilerin, köylülerin bilinçlenmesinde, örgütlenmesinde, büyük ölçekli ulusal ve bölgesel politikaların şekillenmesinde, yeni edebiyat akımlarının gelişmesinde, gönüllü çileler doldurmayı göze alanlar; diğer yanda; Safranbolu'daki dinî hayatı, bilgiyi, züht ve takva ile Tanrı'ya gidecek yolu yeterli bulmayıp bilgisini, etkileşim alanını genişletmeyi, evlatlarını bu yolda yetiştirmeyi göze alan, yeni siyasî ve akademik gelişmeler doğrultusunda, dünyadan elini eteğini çekmeden, dinî örgütlenmelerin, eğitimin gelişiminde etkili olarak kendilerini toplumsal kaygıları ve özverileri yüksek düzlemlerde gerçekleştirenler vardır.

YAŞAM ÖYKÜSÜ VE DÜŞÜNSEL ETKİLEŞİM SÜREÇLERİ

Ülgener, 8 Mayıs 1911'de (Hicri, 6 Cemaziyelevvel 1329, Rumî, 25 Nisan 1327) İstanbul Cağaloğlu'nda Fatma Sultan Cami Dergâhı şeyh meşrutasında (dergâhın lojmanı denebilir) doğmuş. Sonra başka yerlere taşınsalar da çocukluğu bu çevrede geçiyor. Aşiyan İbtidaisi ile İstanbul İdadisi'nin İbtidai kısmında ilkokula gidiyor ve bu arada, 1920'de Şehzade Yusuf İzzettin Efendi'nin çocukları ile Yıldız Sarayı'nda sünnet oluyor. Adı daha sonra (1923) İstanbul Erkek Lisesi olan okulda 1931-32 ders yılında orta öğrenimini tamamlıyor. Bu zaman içinde babasından Kur'an'ı, temel İslâmî bilgileri, hüsnü hat sanatını öğreniyordu. Babasının arkadaşlarının üst düzey sohbetlerine şahit olması da onun düşünce dünyasını etkilemiş olmalı ki hukuk öğrenimi ve sonrasında onun bazı önemli çalışmalarında bu durumu kendisi de teslim ediyor (Sayar 1987; 31) (Sayar

1998; 49). Edebiyat zevkinde eski şiir geleneği etkisi bu dönemde gizlidir. Bilindiği gibi daha sonraları şiir onun için sadece edebî metin olmaktan öte üzerinde yorumlamalar yapacağı, yüzlercesi içinden bazılarını bilinçlice seçeceği bir tür bilimsel veri tabanı olacaktır.

Neumark, Ülgener'i İstanbul Alman Lisesi mezunu sandığına göre Almanca'sına diyecek bir şey yok. O bu dili yabancı okulda değil o dönemin normal devlet lisesinde öğrenmişti. Arapça ve Farsça'ya evden âşinaydı ve kendi kendine öğrenme tekniklerini ciddi bir azimle uygulamış, özel dersler almıştır. Dilde bu başarısı Weber'in kavramlarıyla ifade edilirse, onun *meslek olarak bilim adamlığını* ve *tavır olarak bilim adamlığını* etkileyecektir.

1932-1933'de İstanbul Darülfünunu Hukuk Fakültesi'ne girdi. 1934-1935'de "pekiyi" derecesiyle hukuk eğitimini tamamladı. Bu zaman süresinde, ülkemizde üniversite tarihini, İstanbul Üniversitesi tarihini, Türkiye'de sosyoloji ve iktisat bilimlerinin tarihini ilgilendiren gelişmeler oldu. Ve bunlar Ülgener'in yaşam öyküsüyle ortak yanlar içeren önemli etkileşim süreçleriydi. Diğer başlıklarda değinilecek olsa da, ana hatları ile bunlara bir göz atalım:

1933 Üniversite Reformu ile İstanbul Darülfünunu bazı değişiklik ve düzenlemelerle İstanbul Üniversitesi oldu. Modern üniversite olgusuna doğru giden süreç bugün hâlâ devam etse de eğitim ve bilim tarihinde 1933'e başka nedenlerle gönderme yapılacaktır. Daha önceleri askerî eğitimin geliştirilmesi ve ordunun çağın gereklerine göre yapılanması amacıyla oluşturulan Mühendishâne-i Berri Hümayun (İstanbul Teknik Üniversitesi), Mühendishane-i Bahri Hümayun (Denizcilik Yüksek Okulu/ Deniz Harb Okulu) ve Askerî Tıbbiye okullarını sivil bürokrat ve doktor yetiştiren okullar izlemiştir. İstanbul Üniversitesi'ne dönüşün, çok genel olarak, amacı, farklı dallarda bilim adamı yetiştirmek, bilimsel kültürün yüksek eğitim yanını kurumlaştırmaktır.

Ülgener, Hukuk Fakültesi'nden mezun olduktan sonra 10 Kasım 1935'te işe başladığında "İktisadîyat ve İçtimaiyat Kürsüsü" (Sayar 1998; 55) Hukuk Fakültesi içindeydi. İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü'nde önceleri Alman hocalarca düzenlenen seminerler zamanla İktisat Fakültesi'nin çekirdeğini oluşturmuştur, bugün de var olan bir bilim dalı olarak kendini yaşatabilmiştir.

'Alman Hocalar' olarak bilinen akademisyenlerin Türkiye'ye gelmesi, Sayar'ın deyimiyle "Türk öğrencilere talihin bir ikramıydı." Bu durum Almanya'da Hitler iktidarının bir sonucudur. Aralarında Hitler karşıtı Almanlar olsa da çoğunlukla Almanya Yahudisi olan hocalar bir soykırımdan kaçmışlardır. Bu konu ile ilgili yayınlar yapılmıştır. Ülgener'in

hayatında Alman Hocalar somut sonuçlar yaratmıştır. Hukuk Fakültesi'nde ve İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü'nde Alman Hocaların derslerini tercüme etmesi, ders notlarını Türkçe'ye aktarması onun okulda kalmasında önemli rol oynamıştır. Bu vesileyle de olsa Alman Hocaların ve hattâ Alman düşünce tarihinin birikimine, bu ekolün temsilcisi olabilecek kadar yakından temas etmiş, onlarla yoğun bir etkileşim olanağı yakalayabilmiş, Neumark'ın Türkçe öğrenmesinde de etkili olmuştur. Ülgener'in ekolleşmiş mensubiyetinde bununla beraber Sombart'tan Weber'e oradan da Ülgener'e gelen zihniyet konularıyla ilgili yolun açılmasında Rustow'un çalışmalarının önemli bir yeri vardır. Ve yolun sonunda mevcut kültürel birikimle yetkinleşen verimli bir geniş alan: edebiyat sosyolojisinde somutlaşan iktisat-sosyoloji etkileşimi, Osmanlı-Türk iktisat kültüründe zihniyet çalışmaları, iktisat felsefesi, Türkiye'de Alman Sosyoloji Okulu'nun İstanbul cephesi ve Türk Weber'i Ülgener.

Ülgener, Alman hocalar ile karşılaşarak düşüncesine Avrupaî bir bağlantı kurmasaydı da onun genel konulara ve Divan Edebiyatı'na hâkimiyeti mukadder çalışmalarda ister istemez iktisadî şerhler, haşiyeler, dipnotlar içerecekti. Nitekim İslâm hukuku ile ilgili çalışmalarında ("*İslâm Hukuk ve Ahlâk Kaynaklarında İktisat Siyaseti Meselesi*", *Ebulula Mardin'e Armağan*, İstanbul, 1944) aileden getirdiği birikim onun hukuk bilgisi ile bütünleşebildi denilmektedir.

Ülgener 6 Kasım 1936 tarihinde ilk defa dünya evine giriyorsa da bu evliliğini bir buçuk yıl kadar sürdürebilmiştir. Bundan sonra kendini doktora çalışmalarına verdiği belirtiliyor.[2]

1936 yılının Aralık ayında İstanbul Üniversitesi bünyesinde ilk kez İktisat Fakültesi kurulur ve Ülgener 14 Aralık 1936 tarihinde Hukuk Fakültesi'nden ayrılarak bu okula geçer. Prof. Dr. Wilhelm Röpke'nin başkanı olduğu Umumî İktisat ve İktisat Teorisi Kürsüsü'nde asistanlığa başlar. Okulun ders programı ilk yıllarda hukuk ağırlıklı olsa da zamanla iktisat ve içtimaiyat dersleri gereken öneme kavuşacaktır. 1937 yılında *Yakın-Şark Türk-İslâm Dünyası'nın İktisat Ahlâkı ve Zihniyet* adlı tezi ile Hukuk Fakültesi'nde doktorasını tamamlayan Ülgener Webergil yönelimini netleştirirken Alman Hocalar'dan G. Kessler'in verdiği dersler ile bu konuyu destekler bir yoldadır. G. Kessler'in Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu tarafından çevirilen *İçtimaiyata Başlangıç* (İstanbul 1938) adlı kitabı aynı

[2] Ailenin özel yanı konumuzun dışında olmakla beraber bir noktayı gözden kaçırmamak gerekiyor. Herhangi bir iş ile yoğun olarak uğraşan bazı kimselerin özellikle çalışmaları öncesinde ve sonrasında ruhsal durumların zaman zaman aile, arkadaşlık ve çalışma ortamı düzenlerinin bozulmasına, geçici de olsa sıkıntıya düşmesine, gerilimler, bunalımlar yaşanmasına neden olmaları sosyo-psikolojik açısından ilgilenilmesi gereken bir konu/olgu olabilir.

zamanda Durkheim-Gökalp yolundaki Türk sosyoloji geleneğine almaşık (alternatif) bir geleneğin de ilk izleri olarak düşünülmelidir.[3]

Doktora çalışmasından sonra Ülgener, 2 Kasım 1938'de askere gider. Halıcıoğlu Yedek Subay Okulu ve Yıldız I. Muhabere Alayında görevini tamamlar, 16 Aralık 1939'da terhis olur. İktisat Fakültesi Sosyoloji ve Komün Bilgisi asistanlığına 28 Aralık 1939'da asaleten atanır.

İktisat bilimine ait ilk kitapların Türkiye'de sistemli ve disiplinli olarak yazılması, Alman Hocalar ve onların öğrencileri tarafından İktisat Fakültesi'nde gerçekleşirken; Ohannes Efendi'nin İngiliz geleneğindeki liberal anlayışını, o zamana kadar, meslekten iktisatçı olmayan Mehmed Cavit, Ahmed Mithat Efendi, Akyiğitzade Musa Bey, Mehmed Ziya (Gökalp) yaşatmışlar. Bu görüş dış kaynaklı bir görüştü, peki Alman geleneği bizden mi kaynaklanıyordu? Hayır. Ancak şu ilkeler belirtilmektedir: Sayar, buna "iktisatta ilmî Türkçülük" diyor. Fındıkoğlu'nun bilim ve eğitimin önemini bütünleştiren cümleleri şöyle: "Yeni bir fakülte kurarken, fakülte fikriyle fakültenin kurulduğu millî toprak arasında kopmayan ve çözülmeyen bir bağ tesis edilmesi gereği." Neumark ise duruma "Cumhuriyet Hükümeti(nin) ekonomik mesele ve hadiselerin ciddi suretle tetkikine (...) ehemmiyet ...atfetmesi" demektedir (Sayar 1998; 72).

Ülgener akademisyen bir iktisatçı olarak da ilk günlerinden itibaren Türkiye'de iktisat biliminin eğitimi ve araştırılması konusunda yer almış; zaten kendisini bu ortamda bulmuştur. Geriye mesleğinin hakkını verecek bir gündelik etik kalıyordu

Akademik yaşamda Alman geleneğinin başladığı dönem geçmiş, kendisinin de birinci dereceden içinde rol aldığı, Türk Hocalar dönemine girilmiştir. İçinde iktisadın olduğu kadar, Türkiye'de siyasetin, hukukun, sosyolojinin, sosyal tarihin de öncülerinin olduğu bu isimleri Sayar (1998; 73) sıralamıştır: İbrahim Fazıl Pelin, Hüseyin Şükrü Baban, Refii Şükrü Suvla, Sabri F. Ülgener, Feridun Ergin, Mihri Belli, Ömer Lütfi Barkan, Orhan Dikmen, Ahmed Ali Özeken, Ömer Celal Sarç, Mehmed Oluç, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Orhan Tuna.

Bu isimler içinde Webergil sosyoloji ve iktisat geleneğine bakarken hatırlanması gereken bir isim Ömer Celal Sarç, Dâhiliye Nazırı Mehmed Bey'in oğlu. Werner Sombart'ın yanında doktora çalışması yapıyor ve 1926'da yurda dönüyor, İktisat Fakültesi'nin ilk dekanı oluyor.

---

[3] Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde sosyolojinin üniversite ve üniversite dışı kurumlaşması bazı batı gelenekleriyle bağlantılı şekilde netleştirilmektedir: Durkheim-Gökalp; Le Play-Prens Sebahattin; Weber-Ülgener. Ancak bu tespitlerde çok katı bir şekilde ısrar edilmesi, Türk mensupların sadece bir tilmiz sanılması hem sosyolojinin Türkiye cephesinin anlaşılmasında hem de Türkiye toplumsal gerçeğinin de algılanmasında sorun yaratabilecektir.

Türk sosyoloji tarihinde Cumhuriyet dönemi ustalarından ve öncülerinden Z. Fahri Fındıkoğlu, Fransa'da Gökalp üzerine doktora yaptı, Durkheim-Gökalp geleneğinin temsilcisi olarak da bilinir, ancak onun Ülgener, Kessler ve Rüstow ile İktisat Fakültesi'nde sosyolojinin gündeme gelmesinde ve yerleşmesinde önemli yeri olmuştur. "İktisat tedrisatında türkifikasyonun en bilinçli savunucularından biri, belki de birincisi idi. Daha sonra İktisat Fakültesi'nde ilmi Türkçülüğü savunan hocaların onun etrafında kenetlenmesi elbette sebepsiz değildi" (Sayar 1998; 76). Onun sosyolojinin gelişimi ve sosyoloji eğitimi tarihindeki yeri de dikkate değerdir.[4]

Tarih-sosyoloji ve iktisatın birbiri ile içiçeliği Türkiye'de toplumsal tarih anlayışının önemli bir ismi Ömer Lütfi Barkan'ı Fakülte'nin İktisat Tarihi kürsüsünde yola çıkarmış görünmektedir. İlk yıllarında Rustow ile çalışan Barkan ulusal iktisat anlayışını benimseyen, arşiv çalışmalarıyla iktisat tarihini/sosyolojisini doğrudan doğruya belgelere dayandıran bir geleneği başlatmıştır. Onun iktisadî toplumsal tarih çalışmalarının arkasında Strasbourg Üniversitesi'ndeki sosyoloji ve felsefe eğitiminin, iktisadî ilimler yüksek lisansının etkisi muhtemeldir. Fernand Braudel, Henri Pirenne, Lefebvre onunla anılacak isimlerdir. Türkiye'de Mustafa Akdağ, Halil İnalcık, İsmail Cem, Mehmet Genç, Ercüment Kuran, Fuad Köprülü, Bahaeddin Yediyıldız, İlber Ortaylı, Aydın Sayılı, Ekmeleddin İhsanoğlu ve şu an burada isimlerini veremediğimiz, her türlü tarihsel olayı dönemin toplumsal bağlamında ele alan, tarihçiler gelecek çalışmalara bilgi ve ilham verecek durumdadır. Toplumsal Tarih (Les Annales)[5] Okulu isim olarak Fransa gelenekli olmasına rağmen, Rustow gibi bir Alman ile İktisat Fakültesi'nde aynı yönde çalışabilen Barkan'ın durumuna bakıldığında Toplumsal tarih – Kültür tarihi ayırımında Fransa-Almanya ikileminin gerektiğinden çok kutuplaştırıldığını akla getirebilir.

Ülgener'in çevresinde sosyoloji-siyasetbilim sınırları içinde çalışan Orhan Tuna'nın varlığını da hatırlayınca disiplinler arası çalışmaların bu kadar çok olduğu bir etkileşim çevresinin bir özelliğini daha hatırlatmak gerekiyor. İktisat Fakültesi hocaları yöntemleri ile hangi okula mensup olurlarsa olsunlar (Gurvitchyen bir belirlemeyle) kültürel / insanî gerçekliğin derinlemesine katlarının örtüsünü aralamaya çabalamışlardır.

Ülgener *Kapitalizmden Evvel İaşe Buhranları* başlıklı doçentlik tezini bu arada hazırlamıştır. Sınavı başarır ve 21 Temmuz 1941 Maliye ve Umumî İktisat Teorisi Kürsüsü doçentliğine atanır. Düşünce ve yöntem

[4] Nevin Güngör, *Kültür- Eğitim-Dil Üzerine Görüşleri ile Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu*, Ankara, 1991.

[5] Bkz. Ali Boratav, (der) *Tarih ve Tarihçi, Annales Okulu İzinde*, Alan yay. İstanbul, 1985.

yolunda önemli mesafeler kat edeceği yazılarını da bu dönemden sonra yazmaya başlayacaktır.

Batılılaşma sürecinde Alman, İngiliz, Fransız bilim, sanat, felsefe gelenekleri olabildiğince yaşatılmış ama İtalyan geleneği pek rağbet görmemiştir. (Müzik'te Donizetti Paşa siyaset felsefesinde Machiavelli hariç) Bu gerekir miydi? Evet, demek mümkündür. Çünkü Batılı bazı öncülerin diğer ülkelerde gelenekleri kadre uğrayabilmekte veya Marksizmde olduğu gibi sancılı, gayri meşruymuş gibi bir yolla ortaya çıkmaktadır. Ama sosyolojinin kurucularından Pareto'yu anmamak mümkün değil. Oysa bütün yolların Roma'ya çıkması gibi Tanzimat'tan beri de bütün yollar Pareto'ya olmasa da, siyasal ve ekonomik hayatta Pareto'nun kavramlaştırdığı *seçkinler dolaşımı*na çıkıyordu. Bugün de durum farklı değil. Paretoculuk mutlaka gerekmese de Pareto ve Pareto'nun okullaşmamasının nedenleri üzerine düşünmek gerekir.

Ülgener'in düşüncesinde yeri olmasa da İtalyan ekonomist Prof. Dr. Umberto Ricci İktisat Fakültesi'nde çalışmaya başlıyor. Ülgener de Ricci ile üç yıl mesai paylaşır. Harvard'da Schumpeter'in yanında çalışmaya gittiğinde Schumpeter, Ülgener'e İstanbul'daki hocaları soruyor ve o da Alman hocalardan bahsedince Schumpeter dudak büküyor. Ülgener, biraz da çekinerek Ricci'den söz açınca Sombart için "temeli olmayan bir pırıltı" diyen Schumpeter, Ricci için "o büyük adam" diyor (Sayar 1998; 98). Schumpeter'in bu tavrını topyekûn Alman Hocalar geleneğinin bir eleştirisi olarak hesaba katmak gerekir mi? Weber'in toplumsal olay ve değer bağlamında konuya bakalım: İtalyan hocanın Türkiye'de değer/itibar görmemesi nasıl sosyolojik bir olguya işaret edebilir?

Ülgener, 1947-1948 tarihlerinde Harvard'da bulunuyor, Schumpeter ile çalışıyor. Ancak bu çalışma ile Ülgener yolunu merkezî, devletçi bir iktisat anlayışından başka çağcıl Amerikan gidişatına, Keynesyen anlayışa da yöneltmiş oluyor. Bu edinim İktisat Fakültesi'nin ders anlayışına da Türkiye'deki planlı kalkınma yaklaşımına da[6] zamanla yansıyacaktır. Kaldı ki Türkiye'nin genel gidişatı 1950 sonrasında bambaşka bir iktisat siyasasıyla akacaktır. Ülgener sosyolojide Alman geleneğini sürdürmekle ününü devam ettirirken, iktisatta Anglo-sakson, Amerikan geleneklerine, ülke gerçekleri açısından olumlu bakar hale gelmiştir denebilir (Sayar, 1998; 339-346). Sayar, Ülgener'in Schumpetercilik ve Keynescilik saflarında yer almadığını ancak onun bu iktisatçılara da kapalı olmadığını özenle belirtir. Keynes'in etkileri ise temkinli hesaplaşmalarla, ayrılıkları

[6] Ülgener'in iktisatçı olarak kalkınma olgusuna yaklaşımını değerlendiren bir yazı: bkz. Tevfik Ertüzün, "Prof. Ülgener'in İktisadi Kalkınma Yaklaşımı", *Ülgener'e Armağan* (s. 13-25).

ve birleştikleri noktalar *Milli Gelir, İstihdam ve İktisadi Büyüme* adlı eserinde (Ülgener 1962) kendini göstermiş, modaya dönüşen Keynescilikten uzak durmuştur. Ülgener'in Harvard ve Münih çalışmaları bilimsel merakının, önemli düşünce okulları ile hesaplaşmasının ürünü olarak yıllar sonra okuyucu ve iktisat öğrencilerinin karşısına çıkabilmiştir.

Ülgener, *Millî Gelir, İstihdam ve İktisadi Büyüme* (Ülgener 1962) adlı eserinin sunuş yazısında eserin dışarıdan alınan modellere göre yazılmadığını, ülkenin iktisat tarihini dikkate almayan model arayışlarının hatalı olabileceğini belirtmektedir. Bu tespiti ile Ülgener, biz onu ne kadar sosyolog olarak tanımak istesek de, iktisat bilimindeki asıl kaygısını ortaya koymaktadır. Bu nedenle iktisat tarihi bir imkân mı bir zorunluluk mu sorusu buradan hareketle cevaplanabilir.

Ülgener'in profesörlük için başvurusu ikinci yabancı dil ve bilim jürisinden sonra 25 Mayıs 1951'de Fakülte Profesörler Kurulu'nca onaylandı ve atandı. Aynı yıl *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri* adlı eserini (Ülgener 1951) yayımladı. Onda Fuad Köprülü'nün erken etkisi de bu dönemlerde açığa çıkmıştır. Edebiyat sosyolojisi açısından bu etki hesaba katılmalıdır.

İdarî görev olarak, 1952'de, Neumark'tan sonra Umumî İktisat ve Maliye Teorisi Kürsüsü başkanlığına, 23 Aralık 1952'de İktisat Fakültesi Gazetecilik Enstitüsü Müdürlüğü'ne getirildi. 17 Mart 1954'de İktisat Fakültesi Dekanlığı'na seçildi. Bu yıllar zarfında yurt içinde ve dışında çeşitli bilimsel toplantılara katıldı, yabancı ülkelerde Fakülte'de çalıştırılacak hocalar ile görüşmelerde bulundu.

Ülgener vefatına kadar süren ikinci evliliğini 27 Mart 1958'de kendi kürsüsünde çalışan Sevim Aytaç Hatipoğlu ile yaptı ve bu yıl içinde araştırmalar ve tatil için Avrupa'ya gitti.

27 Mayıs 1960 sonrasında Ülgener Anti-marksist konumunu net olarak ortaya koyarken 1960 Anayasası'nın komünizmi koruduğu fikrini taşımaktadır. Ayrıca, bu hareketin kapitalizmi hedef almasını da iyi tespit edilmiş bir strateji olarak görmektedir. Bu arada dönemi açısından önemli olan *Yön* dergisinin 21 Aralık 1961 tarihinde yayına başlamasıyla ilk sayıda "Aydınlar Ortak Bildirisi" yayımlanmıştır. İçerik olarak bu metnin çelişen kavramlarla dolu olduğu belirtilse de (Sayar 1998; 136) Türkiye tutkunu insanlar üzerinde etkili olmuştur. İktisat Fakültesi'nden daha sonra Marksist ve Anti-marksist olarak ayrılacak hocalar bu bildiriye imza atıyorlar: Erdoğan Alkin, Kenan Bulutoğlu, Sencer Divitçioğlu, Mükerrem Hiç, Nuri Karacan, Gülten Kazgan, İdris Küçükömer, Cavit Orhan Tütengil, Aysel Yenal. 1962'de "Sosyalist Kültür Derneği" kuruluyor ve Fakülte'den bazı hocalar (Erdoğan Alkin, Işıl Ercan-Akbaygil, Mükerrem

Hiç, Mahir Kaynak, Gülten Kazgan, İdris Küçükömer, Merih Teziç-İpek) dernek tüzüğünü imzalıyorlar.

Bu arada sağ kanat da fakültede bir araya gelmektedir: Ömer Celal Sarç, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Ömer Lütfi Barkan, Orhan Tuna, Haydar Furgaç ve hareketin öncüsü Ülgener'dir. Her zaman olduğu gibi o zaman da iki uca dokunanlar olmuştur: S. Barda, M. Oluç, B.N. Feyzioğlu, M.Yaşa ve Yüksel Ülken.

Bu kutuplaşmanın Türkiye genelindeki üniversitelerde örnekleri vardı. Bu gidişatın siyasal yönü 12 Mart 1972 ve 12 Eylül 1980 hareketleri ile karşılaştı. Ülgener'in bu gerilimli yıllardaki düşünsel ve siyasal konumu Türk okuyucusuna aydınlar konusunda ve Marksist eleştiride bazı yazılar da kazandırdı. Ülgener bir iktisatçı olarak Marx'ı takdir eden ve önemseyen birisi olmasına rağmen onun siyasal ve silahlı harekette malzeme edilmesini eleştirdiği Sayar tarafından belirtilmektedir (1998; 166-168).

Ülgener ile aynı fikri paylaşmayan Marksist meslektaş ve öğrencilerinden Sencer Divitçioğlu ve İdris Küçükömer, bilindiği gibi daha sonraki yıllarda Türk Marksist düşünüm kültürünün önemli şahsiyetleri olmuşlardır. Onların Kemal Tahir gibi düşünce dünyasında önemli etkileri olduğu kabul gören bir romancı ile etkileşimini de hatırlamak gerekir. Diğer taraftan Ülgener, Yaşar Kemal ve Kemal Tahir'in kendisine besledikleri saygıdan, İsmail Cem ve Doğan Avcıoğlu'nun kendisini eserlerinde anmalarından memnuniyet duyduğunu belirtmiştir (Sayar 1998; 163).

Ülgener emekliliğinden önce Berlin, Münih, Manchester ve Viyana' da önemli kongrelere katılmakta ayrıca özel iktisat yüksek okullarında dersler vermektedir. Eskişehir İktisadi ve Ticarî İlimler Akademisi'ne de derslere gitmektedir. Columbia Üniversitesi'nin daveti üzerine Eylül 1964-Haziran 1965 tarihlerinde eşi ve oğlu ile Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunur.

Ülgener'in dikkati gittikçe Marksist siyasî hareketin eleştirisine yönelecektir. O artık sesini netleştirmiştir. Türkiye'de aydınlar sorunu ile ilgili yazılarında (Ülgener 1983) meselenin özü budur. Bir Anti-marksist olmakla beraber, eserlerinde hem Anti-marksistliğin hem de karşı cephesindeki Kapitalizmin (yani sola göre "bozuk düzen"in) ülkedeki algılanışını ve bu siyasallaşmış gündelik karşı duruşlardaki eksiklikleri incelemeye çalışmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Ülgener bu konuyu ele alırken hukukçu olarak da "bozuk düzen" meselesine normların ihlali temelinde bakmıştır. Aslında kapitalist düzenin hukuku ihlali ve bir ana düşünce akımı olan Sosyalizm de Marksizme indirgenmesi asıl mahiyetlerinden uzaklaşması anlamına geliyordu. Ortalama aydın da meselelerin özünü mutedil ve sabırlı bir araştırma çabasıyla anlamak yerine kapitalizm karşıtı olmayı

kabulleniyordu. Ya Marksizm karşıtlığı daha mı özverili bir tercihti? Şerif Mardin'in ideoloji çalışmaları ile ilişkisi bakımından bu konu okuyucuyu, aydınlar meselesinin uluslararası bağlamda anlaşılması bakımından yeni ufuklara taşıyabilecektir. [7]

Bir yanda düşünce hayatında önemli gelişmeler olurken diğer yanda sağlığında da ciddi sorunlar yaşamaya başlamıştır. Eşi Sevim Ülgener ve kendisinin sağlık sorunları vardır. Eşinin Londra ve Ankara'daki tedavisi sonuç verir, ancak Ülgener kalbiyle sorun yaşamaya başlar. Zihni de kalbi de yorucu bir döneme girmiştir. Yetmiş yaşında 21 Mayıs 1981'de emekliye ayrılır. Emeklilik günlerini daha önceden taşındığı Erenköy Ethem Efendi'deki evinde çalışmalarıyla ve konuklarıyla geçiriyor olsa da okul çevresini ve çocukluğunu geçirdiği Beyazıt, Sultan Ahmet ve Ayasofya'yı özleyip gezdiği belirtiliyor. 1983 Marx'ın yüzüncü ölüm, Schumpeter ve Keynes'in yüzüncü doğum yıldönümü olması vesilesiyle bu konuda Ülgener'in bir düşüncesi varmış: Bir asır öncenin getirdikleri ve götürdükleri.

Ülgener'in gündelik hayatını geçirdiği ev ortamı (bu bilgiyi Sayar'a borçluyuz) ve okul ortamını karşılaştırınca farklı manzara ikilikleri göz önüne gelmektedir. Mütevazı döşenmiş odaların, öğrenci seslerinin, bilimsel toplantı tonlamalarının olduğu okul; antikaların, hat sanatı eserlerinin, özenli mobilyaların, Türk ve batı müziğinin klasikleşmiş ezgilerinin, aile ve arkadaş sohbetlerinin olduğu ev. Alman bilimsel geleneğinin kuru didaktik havası, divan edebiyatı ve son dönem Türk edebiyatı şiirlerinin esintileri.

Ülgener, 30 Haziran 1983 günü arabasıyla Fakülte tarafına gelir, Çadırcılar caddesindeki eski öğrencisi olan bir bakırcıdan XVII. yüzyıla ait antika bakır bir ibrik alır, fakülteye uğrar, evine döner. Akşam yemeği ve dinlenmesinden sonra uykuda geçirdiği kalp krizi nedeniyle yaşamını yitirir. Vefatı 1 Temmuz 1983'te duyulur ve 2 Temmuz 1983'de Üniversite Merkez Binası'ndaki tören ve Beyazıt Camii'ndeki cenaze namazından sonra Edirnekapı Şehitliği'nde aile mezarlığına defnedilir.

Alman düşünüm kültürü, Max Weber ve Ülgener

Ülgener'den önce de sonra da Türk düşünürlerinden, akademisyenlerinden Alman düşünüm kültürü ile ilgilenenler olmuştur. Ancak, nedir ki, Ülgener'in Alman kültürüyle düşünsel bağlarının netleştirilmesinde önemli vurgulamalarda bulunan arkadaş ve öğrencilerinin tespitleri ile

[7] Ş. Mardin, *İdeoloji*, Turan Kitabevi, 2. Baskı, Ankara 1981

onun eserleri birlikte göz önüne alındığında Weber'in ve başka Alman iktisatçı, sosyolog, şarkiyatçı ve filozofların etkileri kendini göstermektedir. Etkinin bir taklitçilik değil bir okul mensubiyeti, hattâ Weber eleştirisi ve Weberci düşünceyi tamamlama şeklinde olduğu izlenebilmektedir. Weber'den Almanca ve diğer diller üzerinden yapılan çeviriler ve telif eserler bu olanağı, son zamanlarda Almanca bilmeyen Türk okuyucusuna bir ölçüye kadar sağlamıştır. Sayar'ın çalışması da okuyucu için doyurucu bilgiler verdiği gibi yaptığı ulusal ve uluslararası göndermeler, açıklamalar ile de zengindir.

Bugün, Yorumlamacı/Hermenötik tekniği, araştırmalarında konu gereği kullananlar da, Pozitivizmin karşısına Hermenötiki koymaya çalışarak yeni bir yöntem keşfettiğini sananlar da, Ülgener ve Weber'den, onları besleyen Alman manevi bilimler/kültür bilimleri anlayışından çok şey öğrenebileceklerdir. Bu yolda ilahiyatçı Schliersmaier'in tefsirine gidenler Ülgener'in dedesinin ve babasının İslâmî bilimlerde kullandığı hâşiye, şerh, tefsir geleneklerine bakabilirler. Bunu dile getirmek, alışılmış kaba tabirle "gâvur/batı her şeyi bizden öğrendi" demek gibi bir kolaycılığa göz kırpmak anlamına gelmemelidir. Çünkü Pozitivizmi bilim için eleştirmenin gerekliliği inkâr edilemez. Ama bunun ötesinde ona tahammülsüzlük göstermenin oluşturduğu zihniyet, düşünce rölantisi epistemik cemaatleşme, muhatap kitlenin bilgi ve ilgi olanakları ne olursa olsun, bilimsel yöntemin ideolojik sunumunu, tanıtımını yapabilmektedir. Hermenötikçi bir zihniyetin oluşması Pozitivist bir zihniyet kadar riskli olabilir. Oysa bilimsel yaklaşımlar popülist bilim zihniyeti ile değil seçkin bilim ahlâkı olarak kalmaya çalışmalıdır. Ülgener'in zihniyet çalışmaları ışığında dönemin amiyane Marksizm ve Kapitalizmine getirdiği eleştiriler bu bağlamda akla getirilmelidir. Toplumun eğitimli-eğitimsiz her kesiminde gittikçe itibarı yükselen belli başlı bilimsel okulların özünden farklılaşması, Ülgener'in ahlâk ve zihniyet ikileminde koyduğu iktisadî yabancılaşmayı çağrıştıran tespitine benzemektedir. Bilimsel yöntem anlayışlarının popülist görünümleri, anlayış ne olursa olsun, bilim dışı izlenim verebilecektir.

Ama, insanî bilimlerde Alman düşüncesiyle Fransız düşüncesini mutlaka birbirinden ayırmak gerekirse (bu da ilginç bir konu), anlama (understanding / verstehen) ve anlatma (explanation / erklarung) yaklaşımlarının bilimsel doğası kendini göstermektedir. Bu durum aslında fen bilimleri ile insan bilimleri arasındaki niteliksel ayırım olarak bilim ve felsefe tarihinde su yüzüne çıkmıştır. Oysa Ülgener'i, insan görüngüleri üzerine düşünürken, kaygan bulduğu zeminden kurtaran şey, basit bir yöntem alıntısı (iktibası) ve *homo economicus*'u alel usul devre dışı bırakmaya

niyetli piyasası yüksek Anti-marksist anlayış değil insanı anlamanın Kant ve Comte'a kadar gidebilen eleştirel felsefî temelleri olmuştur.

Sayar (1998) Weber-Sombart gibi ikinci kuşak Alman Tarihçi Okulu üyeleri üzerinden, Ülgener'i düşünce zinciri olarak Rickert, Dilthey ile Neokantçılığa giden yolda "insan"ı anlamayla ilgili kılıyor.[8] Ülgener'i, Hegelci olmadan, Anti-Marksist Hegelcilerle buluşturuyor. Bu buluşmanın nedeni bunların ruh ve din görüngülerine kişisel bakışları değil, bilimsel yaklaşımlarının sıcaklığıdır denilmekte. "...(Ülgener) kültür bilimlerinin araştırma alanına giren konuların nasıl objektifleştirilebileceğinin cevabını ise Weber'de buldu. Geriye Weber sosyolojisinin epistemolojik temellerinden hareketle bize ait bir iktisadî zihniyet dünyasının köklerini kuşatmak kalıyordu. Özü gereği genel bir kavram olan kapitalizmi kültür bilimi içerisinde Osmanlı-Türk tarihine indirgeyen bireyselleştirici bir hedefi adımlamaya başlaması 1935'lerdedir. İktisat teorisinin kuru formalizmi karşısında bunalması da onun Webergil çerçeveye koşuşunu hızlandırıyordu. Neticede, manevi amillere, insanı tarih-toplum bağlamında anlamada vazgeçilmez bir atıf çizgisine oturtan yola sapmakta tereddüt etmedi" (Sayar 1998; 63-64). Onda Kant'a giden düşünce yolunu (Özkiraz 1999) anlamak Ülgener sevgisi kadar Ülgenerlik bilgi için de katkı sağlayacaktır.

Weber ve Sombart'ın Ülgener'e olan etkisi bilinen önemli bir konudur. Ama Türk okuyucusu için, Ülgener'i anlamada katkısı olacak diğer bir Alman da, kültür tarihçisi Jacob Burchard'dır. Özellikle, Bekir Sıtkı Baykal'ın çevirdiği Jacob Burchard'ın *İtalya'da Rönesans Kültürü* adlı iki ciltlik eserinin kültür tarihi/sosyolojisi bakımından dikkate değer bir çalışma olduğunu hatırlamak gerekir. Burchard'ın Alman tarih geleneği içindeki yerinin anlaşılmasında, Ülgener'i Alman geleneğinde bir yere koymada bu eser işlevseldir. Kaldı ki *Les Annales*'den F. Braudel'in ve Pirenne'in eserleri de Avrupa kültür ve iktisat tarihi bakımından bu eseri tamamlayacak niteliktedir.

OSMANLI DÜŞÜNÜM KÜLTÜRÜ VE ÜLGENER

Seçkin Türk düşünürlerinin Avrupa kültürü ile yöntem, konu ve okul olarak bağlantılı kılınması evrensel birikime katılım bakımından önemlidir. Ancak bu düşünümsel akrabalık bazı konularda önceki Türk/Osmanlı düşünüm kültürüyle modern düşünürlerin hiçbir ilişkisi olmadığını çağrıştırma tehlikesini de taşımaktadır. Bunun arkasında topyekûn son dö-

[8] Bkz. Kamuran Birand, *Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Ank. Ünv. İlahiyat Fakültesi yay. 1954, Ank.

nem zayıflayan Osmanlı tarihi olmakla beraber, Osmanlı bilimine olan ilgisizlik olumlu ya da olumsuz Osmanlı'da yerleşmiş bilimsel paradigmaların görülmemesi, eksik bilgilendirilme, bunlarla beslenen veya tamamen ideolojik ve kompleks nitelikli önyargılar vardır. Bazı disiplinlerde zayıflamalar, son bulmalar olsa da Osmanlı'da önemli bilim gelenekle-rinin varlığını ortaya çıkartan bilim tarihi çalışmaları son yıllarda önemli mesafeler kat etmiştir. Örneğin, en azından, yüzyıllarca gerilere giden astronomi ve gözlemevi geleneğini, matematik ve coğrafyayı XVII. yüzyıl sonlarına kadar yaşatan Osmanlı'nın manevibilimlerde, özellikle tarihte, bir şeyler ortaya koymamış olmasını düşünmek mümkün değildir. Osmanlıcılık ve Anti-osmanlıcılık ikilemi dışında kalacak düşüncelerin oluşması hem tinselbilimler hem de sağınbilimler tarihi araştırmalarındaki gelişmelerle yakından ilgili görünmektedir.

Vakanüvistlik (histografi/kronik) geleneği tüm devletlerde olduğu gibi Osmanlı'da da vardır. Bu basit bir vaka tespiti olarak düşünülebilir ki bu anlayış daha sonra *Les Annales* okulu tarafından, muharebe tarihi diye ciddi bir eleştiriye tâbi tutulmuştur. Ancak, hiçbir şey her tür tarih araştırması için vaka tespitinden daha önemli bir veri tabanı sağlayacak değildir. Osmanlı tarih yazıcılığında da vakanüvistliği inkâr etmeksizin devrim niteliğinde gelişmeler olmuştur. İlk akla gelen isimler Naima, Koçibey, Mansurizade Mustafa Nuri Paşa ve Cevdet Paşa'dır. Bunların tarihe bakışlarının İbn Haldun tarzında toplumsal/yorumlamacı/tenkidî olduğu konusunda fikir birliği vardır.

Cevdet Paşa'nın tarihi (*Tarih-i Cevdet/Cevdet Paşa Tarihi*) ve tezkireleri (*Tezakir*), Mustafa Nuri Paşa (*Netayüc'ül Vukuat*) eleştirel tarih örneği olarak ilk koşunda okuyucunun dikkatini çekecek niteliktedir. Les Annales ve Alman tarih okullarının toplumsal-kültürel tarih düşüncesinde ne kadar yeri varsa Naima ve Cevdet Paşa da o kadar yer alacaktır.[9]

Orhan Tuna Osmanlı düşünüm birikimine Ülgener'in verdiği önemi şöyle belirtmektedir: "....şöhretli (batılı) ilim adamlarının neşriyatı yanında Pîrîzâde, Ahmet Refik, Ahmet Rasim, Fuad Köprülü'nün çok değerli telifleriyle *Asım Tarihi, Selanikî Tarihi, Naimâ Tarihi, Cevdet Tarihi, Solakzâde Tarihi, Silahtar Tarihi, Raşit Tarihi, Şanizâde Tarihi* gibi müstesna tarih hazineleri ile Osman Nuri Bey'in ünlü *Mecelle-i Umur-u Be-*

[9] Ülgener hem iktisat konusuna toplumsal boyutuyla yaklaşımında, hem de tarihçi Cevdet Paşa ile ilgili çalışmasında (*Ahmet Cevdet Paşa'nın Devlete ve İktisada Dair Düşünceleri*) bu kültürün bir düşünürü olduğunu ortaya koymuştur. Ülgener'den sonra bu konudaki düşünsel çizgiyi Ümit Meriç Yazan *(Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü, İstanbul 1975*) ileriye götürmüştür.

lediye'si gibi bilhassa Osmanlı tarihi ile ilgili belli başlı hemen bütün eserlerden meydana geldiği dikkati çekmektedir."[10]

Osmanlı şairlerinin bir kısmı dönemlerinin toplumsal olaylarına işaret eden şiirler yazarak da tarihî olayların anlaşılmasına katkıda bulunmuşlardır. Edebiyat sosyolojisi çalışmaları ile tarih bu kavşakta kolaylıkla buluşabilecektir.

Bilim tarihinin genel çalışmaları ve her disiplinin kendi içindeki tarih ve okul çalışmaları Türk düşünüm kültürünü hem evrensel bilim tarihine hem de, ne nitelikte olursa olsun, kendi geleneklerine bağlayacaktır. Katkıları inkâr edilmez doğubilimci ve Türk araştırmacıların yolu aynı hedefe yönelmiştir.

Bilgi Sosyolojisi ve Zihniyet

Ülgener eserleriyle zihniyet olgusunu incelemenin güzel örneklerini veren bir iktisat tarihçisi olarak, edebiyat metinleri aracılığıyla toplumsal birimlerde bilginin yayılarak nasıl kolektif bir nitelik kazandığına, kolektif nitelikli bilginin gene edebiyat eserlerinin yayılmasıyla kendini nasıl beslediğine dikkat çekmiştir. Osmanlı toplumunda iktisadî hayatın, diğer siyasî ve dönemsel olaylarını da hesaba katarak, dinî yapılanmanın bir sonucu olduğu ana düşüncesinden hareketle iktisat zihniyetini anlamaya özen göstermiştir. Ülgener zihniyeti, *iktisadî ahlâk*ın zamanla geniş kitlelere asıl mahiyetini kaybederek yayılması olarak işlemiştir. Zihniyet oluşumu özdek ahlâkî ilkenin fikrin seyreltilerek geniş tabanlara yayılması sürecidir. *Zihniyet oluşumu*nu ilk kaynaktan gelen temel bilginin sulanması Nasrettin Hoca'nın tabiri ile "Tavşanın suyu" haline gelmesidir denebilir. Yinelemek gerekir ki, Ülgener iktisadî zihniyeti, her koşulda, sadece dinin tek faktör olarak ortaya koyduğu, şekillendirdiği sosyolojik bir olgu olarak görmez. Dinî hayatla beraber, dönemsel ve/ya kısmî olarak siyasal koşulların, diğer önemli kültürel gelişmelerin de iktisadî yapıyı şekillendirdiği düşüncesindedir. Dinin ekonomiyi belirlemede tek faktör olması gibi Anti-marksist bir tartışmaya tümüyle katılmamakta, kaldı ki izleyicisi olduğu Weber'in de tek faktörün dışında diğer olguları hesaba kattığına dikkat çekmektedir.

Sayar (1998) ve Özkiraz (1999)'ın çalışmalarında ve başka değerlendirmelerde Ülgener ile zihniyet çalışmaları haklı olarak özdeşleştirilmektedir. Düşüncenin kaynağı Sombart ve Weber yoluyla Rickert'in anlamacı (verstehen/understanding) tinselbilimler/ geistenwissenschaften kabullenişine götürülmektedir. Bu Ülgener'i monografik olarak incelemenin

[10] Orhan Tuna, "Prof. Dr. Sabri F. Ülgener ve İki Eseri" *Ülgener'e Armağan*, (s. 3-12)

normal sonucudur. Ülgener'in Türk düşünüm kültüründe bir düzleme konulması ve diğerleri ile konu ve yöntem olarak ilişkilendirilmesi zihniyet konusunda başka çalışmaları akla getirmektedir.

Türkiye'de *Zihniyet* konusunu sadece Ülgener yoluyla Alman felsefesine bağlamak eksik ve/ya hatalı olma riskini taşımaktadır. Şerif Mardin *İdeoloji* ve *İdeoloji ve Din* adlı eserlerinde bu konuya değinmekte ve bilgi sosyolojisi bağlamıyla zihniyet görüngülerini örneklendirmektedir. Onun referansları içinde Alman düşünüm kültürüne dayananlar da vardır.[11]

Dünya genelinde üne kavuşmuş sosyal psikolog Muzaffer Şerif (Sherif)'in deneysel çalışmalarında da zihniyet önemli bir yer edinmektedir. Kişinin kararlarını etkileyen grup normları bir yandan da zihniyetin oluşumunu sağlamaktadır. Onda konunun adı *sosyal kuralların psikolojisi/ psychology of social norms*'dur. Amerika ve Avrupa'da yapılan kültürel antropoloji çalışmalarına göndermelerde bulunan Muzaffer Şerif kendi özgün deney ortamlarında elde ettiği verilere dayanan çalışmalar ortaya koymuştur.[12]

Bilgi sosyolojisi açısından bakıldığında, Necati Öner mantık ve felsefe konularında yaptığı çalışmalarda[13] Fransız Sosyoloji geleneğinden hareketle zihniyet konusuna gelmektedir. Mantık felsefenin bir alt dalı olmakla beraber, mantıksal düşünüşün temeli akıl yürütme ve çıkarımda bulunmak/hükme varmak bireyin toplumda gerçekleştirdiği süreçlerdir. Bireysel akıl yürütmenin bir tür sosyolojik tabanı, dümen suyu olan zihniyetler bireyin gündelik çıkarımlarında geniş tabanlı, toplumsal ve kolektif meşruiyet ve referansa sahip öncüllerini oluşturmaktadır. Akıl yürütmeler toplumsal hayatta bunlara istinaden gerçekleşebilmektedir.

Necati Öner'in *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi* adlı kitabı ve bazı makaleleri zihniyet konusunda Almanya ve Weber dışı bir kanal açmaktadır. Fransız Sosyoloji Okulu'nda mantık konusunun ele alınışı Türk okuyucusu için Durkheim'ı besleyen araştırma geleneklerini tanıma, aynı zamanda da onun Pozitivist sosyolojizmini usulü dairesinde eleştirme olanağı sağlayacaktır. Farklı zihniyetlerin hem aynı dönemde bir toplum içinde, hem ayrı dönemlerde ayrı toplumlar

---

[11] Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, Ankara Ünv., Siyasal Bilgiler Fak. Yay., Ankara, 1969

[12] Muzaffer Sherif'in 1939 ve 1964 yılında ABD'de yayımlanan *The Psychology of Social Norms* adlı çalışması Türkçe'ye çevrilmiştir. Muzaffer Şerif, *Sosyal Kuralların Psikolojisi,* (çev. İsmail Sandıkçıoğlu), Alan yay., İstanbul 1985

[13] Necati Öner, "Zihniyet Farklılıkları ve Kültür" *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB yay., İstanbul *1995*; N. Öner, "Üç Temel Zihniyet", *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB yay., İstanbul 1995; N. Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi,* Ank. Ünv. İlahiyat Fakültesi yay.,1977 Ankara

içinde geçerli olabileceği üzerine Öner'in diğer yazılarında yaptığı vurgu zihniyetleri oluşturan ıraları ortaya koymaktadır.[14]

Zihniyet çalışmalarında İngiliz Antropoloji Okulu'nun da öncelikli bir yeri vardır. Genel kanı, antropoloji çalışmalarının sömürgeci Büyük Britanya için evcilleştirildiği şeklinde olmakla beraber, bu çalışmaların insanbilimleri konusunda eğitim, sosyal psikoloji, kültür, etnografya ve mitoloji alanlarına önemli katkısı olmuştur.[15] Amaç diğer kültürlerin zihin işleyişi ve dünyasal nesneler arasındaki haritayı, şifreyi öğrenerek onların nasıl düşündüklerini anlamaktır.

İKTİSAT AHLÂKI VE İKTİSAT ZİHNİYETİ: OLMASI GEREKEN VE OLAN

Ülgener zihniyet demekle kendi çalışmalarında neyi amaçlamaktadır? Geniş tabanı aşağıda, dar açısı yukarıda bir üçgen düşünülsün, bu üçgenin dar üst noktasında asıl ifade edilmek istenen, düşünülen, buyurulan ve konunun özü olan şey vardır. Ancak aşağıya doğru inildikçe, ana noktadan uzaklaştıkça, muhatapların sayısı arttıkça, ilgilenenlerin yaşadığı mekân/coğrafya genişledikçe, hattâ zaman ilerledikçe özden uzaklaşılmaktadır. Belki de öz tamamen bambaşka bir nitelik kazanmakta, tanınmaz hale gelebilmektedir. Bunu çocukların (büyükler de olabilir) 'kulaktan kulağa' oyununa benzetmek de mümkündür. Kulaktan kulağa eğretilemesinden hareketle *iktisat ahlâkı* ilk oyuncunun dediği (girdi) *iktisat zihniyeti* ise son oyuncunun dediği (çıktı), aslından farklı olan şeydir.

Ülgener, Osmanlı devletindeki çözülme üzerine, eserlerinde kısaca şunu demektedir; Osmanlı Devleti'nin çözülmesinin nedenini İslâm dininin kalkınmayı özendirmediği gibi bir yargıya bağlamamalıdır. Çünkü ortodoks İslâm buna engel değil ve dünya için "hiç ölmeyecekmiş gibi" çalışmayı, kazanmayı önerdiği konusunda temel İslâmi kaynaklar birleşmektedir. Ancak din dünya malına aşırı tutkun olmanın (madde tapınmanın/metafetişizminin), ümmeti/kulu/insanı tanrıya inanmaktan alıkoymasını yasaklamaktadır. Ne yazık ki bu ilke zamanla toplumda, ümmet içinde bütün çalışma hayatını, servet sahibi olmayı ve diğer zenginlikleri mutlak bir günahkârlıkla aynı kefeye koyarak ve çoğunluğu fakir insanlar birliği olmuş bir ümmet olarak pratiğe dökebilmektedir. Bu tür yanlış algılamalar zamanla insanlığın ve ümmetin gerçeği durumuna getirilmiştir.

---

[14] Nurettin Şazi Kösemihal ve Kadir Cangızbay'ın Gurvitch çevirileri ve İbrahim Armağan'ın çalışmasından (İbrahim Armağan, *Bilgi ve Toplum, I,* İzmir 1976 Fransız bilgi sosyolojisi geleneğini izlemek mümkündür.

[15] Ömer Bozkurt, *Ayrımsal Sosyoloji ve Toplumsal Yapı,* TODAİE yay., Ankara 1972)

Bir yanda; çalışma kültürünü geliştirememiş, hizmet ve mal üretmede kapitalizmi somutlaştıramamış bir Osmanlı toplumu hattâ İslâm dünyası ve diğer yanda; çalışkan, dışadönük, para biriktirebilen, ticaret yapan bir peygamber. Onun insanlığa tembellik önermesi ve tanrısal mesajı yanlış iletmesi söz konusu olamaz, aksi takdirde bu onun gündelik etiği ile çelişir. O halde, İslâm dünyasında Kur'an, Sünnet/Hadis ve asıl dinî mesajın/akidenin/ahlâkın dışında, ondan farklı bir zihniyet oluşmuştur. Bu zihniyet de Osmanlı'nın çözülmesini ve yıkılmasını hazırlamıştır.

Çarpıtma nereden geliyor, kim çarpıtıyor. Yanıt: Tasavvuf. İyi kanaatkâr, dinî terbiye ile hemhal olmuş insan tipi yetiştirelim diyen tasavvuf buna neden olmuştur. Aslında tasavvufun başlangıçta bir kastı yoktur. Amaç olarak kanaatkâr, madde dünyasını içine doldurarak ahiretini karartmayan adam terbiyesi verilmek istenmiştir. Öte dünya için iyi niyetle yola çıkıldığı halde insanın bu dünyasına bakıldığında durum hiç de iç açıcı değildir: Osmanlı çözülme döneminde ekonomik olarak geri kalmış bir ümmet ve bu ümmetleri yöneten devlet politikaları, din anlayışları ve ayetin emri, peygamberin sünneti dışında bir insan dünyası. Sonuçta, yinelemek gerekirse, Ülgener, Melamiliği bir kenarda tutarak, tasavvuf anlayışının iktisaden yeterince bir *iktisat zihniyeti* ortaya koyduğunu, ama bu zihniyetin ortodoks İslâm *iktisat ahlâkı* ile uyuşmadığını belirtmektedir. Osmanlı bu nedenle yıllardan beri getirdiği iktisadî zihniyetten dolayı çözülmüştür. Osmanlı örneğinde, Ülgener'in din dışı dediği diğer bir zafiyet faktörünün altı çizilmelidir; Akdeniz'de ticarete ve dünyaya açılan kapı XV. ve XVI. yüzyıldan itibaren Atlas Okyanusu'na taşınmıştır.

Zihniyet oluşumuyla ilgili, çağcıl ticaret gidişatına yönelik, ümmet-peygamber, tüccar-çoban ikileminde dinler tarihinden çok iddialı olmayan, spekülatif amaç gütmeyen bir eğretileme yapmak da mümkündür. Tüccar Peygamber-Çoban Ümmet: Çoban Peygamber-Tüccar Ümmet. Hz. Yakub (lakabı: İsrael) çoban bir peygamberken onun ümmeti bugün ticarette ün salmıştır. Oysa Hz. Muhammed tüccar bir peygamber iken ümmetinin dünya genelinde ticarî bir ünü yoktur.

Bu örnekten amaç meslekleri ve peygamberleri müntesipler ve müminler temelinde bir değerlendirmeye tâbi tutmak veya birini diğerinden daha önemli veya önemsiz göstermek değil, ticarî zihniyet-din bağlamında dinler arası çağırışımda bulundurmaktır. Kaldı ki, farklı dönemler açısından bakılırsa farklı eğretilemeler yapılabilir. Ancak değişmeyen şey, tüm peygamberlerin tüccar, demirci, marangoz, bürokrat, terzi gibi bir mesleğinin olması, çalışma ve üretme kültüründe emek vermiş olmalarıdır. Ümmetler peygamberleri ile kendilerini kimliklendirseler de peygam-

berler meslekleri ve çalışma kültüründeki yerleri ile dinler tarihinde olduğu kadar meslekler tarihinde de yer alacaktır.

PASİF TEVEKKÜL ELEŞTİRİSİ

Ülgener din-iktisat ve tasavvuf bağlamında zihniyete temas eden eserlerinde önemli ölçüde bir tasavvuf eleştirisi ortaya koymaktadır. Bireyin kendini kendi eylem ve iradesinden arındırarak kendisini pasifize edilmiş bir şekilde tevekküle yöneltmesi aslında üretimden kaçınan, her işini tanrıya havale etmeye yüz tutmuş bir hürriyetsizlik ve yabancılaşma örneğidir.

Necati Öner'in zihniyet konusundaki vurgusu tekrar hatırlanırsa, "bir zihniyet aynı zaman kesitinde tümüyle toplumu kapsamayabilir, başka zihniyetler de aynı toplumda, aynı zaman diliminde geçerli olabilir." Bu ilkeden hareket edilirse toplumun/ümmetin tüm üyelerini pasif tevekküle düçar olmuş insanlar olmaktan da kurtarmak mümkündür. Çünkü mutlak bir pasifizm ve çaresizlik toplumsal birimler için ezelî ve ebedî geçerli değildir. Mutlak çaresizliğe düşüp sorun çözemeyen medeniyetler tarih sahnesinden silinmişlerdir.

Ülgener'in de belirttiği, İslâm anlayışı ile çelişmeyen, çalışkan ve malmülk sahibi olmaktan korkmayan ama günahtan, mala mülke tapınmaktan korkan insanların oluşturduğu dinamikler de vardır. Melamilik bu şekilde ele alınırken, Ahîlik olgusunun ilk dönem çalışkan, meslek sahibi, üretimde bulunan anlayışına dikkat çekilmektedir.

İktisat ve din kültüründe Osmanlı-Selçuklu sürekliliği bazı oluşumları hatırlamak gerekir. Mikail Bayram'ın[16] *Ahiyan-i Rum, Bacıyan-i Rum, Abdalan-ı Rum, Gaziyan-i Rum* derneklerine dikkat çekmesini, toplumsal kurumların kentsel etkileşimini,[17] Selçuklu dönemi bilim zihniyetini inceleyen çalışmaları da bu konudan uzak tutmamalıdır. Ahmet Yaşar

[16] Kafesoğlu, Turan ve A.Y. Ocak'ın çok bilinen çalışmalarını burada sıralamayacağım, ek olarak. Bkz. İbrahim Hakkı Konyalı, *Konya Tarihi*, (farklı baskılar); Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya, 1991; Bayram, *Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rum*, Konya, 1994; Bayram, Anadolu Selçukluları Zamanında Bilimsel Zihniyet ve Bilimin İşe (Üretime) Dönüştürülmesi Anlayışı ve Uygulaması", *Ahîlik Kültürü Haftası 1995 İstanbul Bildirileri,* İstanbul 1996, (s. 13-23)

[17] Selçuklu dönemi kent ortamında (Konya) din, iktisat, eğitim vb. kurumların etkileşimi orta sınıf, esnaf ve zanaatkârlara dayanan kentli bir hayat tarzını ve bunun yansımalarını ortaya koymaktadır. Sanat eserlerinde ve kent dokusunda dinî ve iktisadî hayatın somutlaşması bakımından ve Toplumsal Tarih- Kültür Tarihi olguları açısından bir kent çalışması olarak İbrahim Hakkı Konyalı'nın yukarıda belirtilen *Konya Tarihi* adlı çalışması ve ayrıca Weber'in ve Pirenne'in şehir çalışmaları anlamlıdır. Bkz. Azize Aktaş-Yasa, *Anadolu Selçukluları Döneminde Türk-İslâm Şehri Olarak Konya*, Hacettepe Ünv. Sosyal Bil. Enst. yayımlanmamış doktora tezi, Ankara 1996.

Ocak'ın *Tasavvuf ve Tarikatleri* ele alan eserleri, İbrahim Hakkı Konyalı, Osman Turan ve İbrahim Kafesoğlu'nun çalışmaları da konunun anlaşılmasında doğrudan ve tanjansiyel olanak sağlamaktadır.

Ülgener tasavvufun kapitalizme giden yolda bir engel olduğunu söylerken, bu olgunun kırda ve kentte, üst ve alt tabakada geniş kabul gördüğünü de belirterek sosyolojik zihniyet tabanını genişletmiştir. Yinelemek gerekir ki iktisadî ilerlemede din etkenini tek faktör olarak ele almaktan geri durmaya çalışmıştır.

Ülgener'in *ortaçağlaşma* kavramı, Batı kaynaklı bir betimlemedir. Bu kavram hem Batı dünyasının gerilemesine neden olan zihniyete gönderme hem de bir Batı ironisidir. Ortaçağlaşma Batı dünyasının büyük keşifler ve icatlar öncesindeki geri kalmış dönemi anlatır. Yani, Osmanlı'nın çözülme dönemi ile Ortaçağ Avrupası benzeştirilmektedir.

Ülgener de Marksist bir terminoloji kullanarak tasavvufta sınıflı düzenin kendini gösterdiğini belirtir. Tasavvuf zihniyetinin zamanla asıl niteliğini kaybederek kendi içinde rütbeli, özel törenleri olan, müntesip ile şeyhleri arasında mesafeli yeni bir yapı oluşturması üzerinde durur. Ülgener tasavvuf zihniyetini farklı örnekleriyle ele alırken Melamilik'te dünya ve ahiret dengesine yatkın yönünü Kalvinizme benzetmektedir.

Ülgener'in ayrıntılı kavramları ve betimlemeleri okuyucunun onu ve olgularını tanıması bakımından mutlaka zengin ve geniş bir imgelem dünyası sunacaktır. Özkiraz (1999) tez çalışmasında bu kavramlardan bazılarını çözümlemeye yer ayırırken, bazı modern olgulara kadar gelebilmektedir. Örneğin, onun *yeni zamanlar* (neuwezeit) dediği olguyu modernleşme olgusuyla birlikte tartışmaktadır.

Bilim Dili ve Üslubu

Pek çok bilimsel eser ve/ya kaynak kendine özgü akademik bir anlayışta yazıldıkları için, üslup beklentisi içinde olmadan okunmaları neredeyse bir alışkanlıktır. Çoğunlukla konular buna izin vermemektedir. Ülgener ise üslubunun akıcılığı ve bir de edebiyatı edebiyat olarak işin içine sokmasıyla kaleme aldığı metinlere estetik tonlamalar kazandırmıştır. Edebiyat eserlerindeki derinliği bilimsel bir yüzeye çıkartırken bilim dilinde de olabildiğince edebî bir derinliğe ulaşma gayretindedir. Selim İleri'nin Ülgener için yazdığı "....büyük bir çözülmenin toplumsal hayatı nasıl etkilediğini, ancak Balzac tarzı bir romancının derin gözlemciliğiyle yansıtabileceği bir üslupta aktarıyor" cümlesinin altı çizilmelidir.

Türkçe kökenli yeni sözcükler önererek bilim dilinin modern bir Türkçe olması yoluna gitmemesinin onun kişisel tercihi olduğunu düşünsek de

ele aldığı konuların, uzun zamandan beri geniş okuyucu kitlelerinin uylaşımında mevcut bir sözcük ve terim dağarcığına dâhil olduğunu unutmamak gerekir.

Türkçe'nin bilim dili olması yolunda atak arayışlar içerisinde değildir. Bunda incelediği alanın ve dilde yenileşme anlayışını benimsemede sağ-sol ayırımının etkisi olabilir. Ancak onun yaşını da unutmamak gerekir.

Edebiyat sosyolojisi

Edebiyat sosyolojisini her örnekte bilgi ve siyaset sosyolojisinden ayırmak mümkün olmamaktadır. Bu aslında normaldir. Çünkü her ne kadar özel sosyoloji dalları olarak epistemolojik çözümleme/analitik mülahaza kaygısı için ayırımlar yapılsa da *sosyal gerçekliğin bütüncül niteliğini* gözden kaçırmamak gerekir. Edebiyat metinleri ve diğer nazım örnekleri edebiyat tarzları, okuyucu zevkleri ve sanat koruyuculuğu bakımından dönemin kültürel özelliklerini yansıtırken edebiyat ile doğrudan bir sosyolojik bağ kurulabilmektedir. Bu durum genel olarak sanat sosyolojisi hattâ daha kapsamlı olarak sanat ontolojisi içinde değerlendirilebilir. Sanat eseri bir varlık olarak kendini tablolar, heykeller, minyatürler, dizeler, metinler, notalar olarak ortaya koyarken karşımıza çıkan suretin/dış görünüşün/reel varlık alanının gerisinde bir de *irreel* varlık alanı yaratmaktadır. Bu alan kültürel/tinsel/manevi/ tarihsel/sosyolojik/antropolojik niteliklidir. İzleyici, seyirci ve/ya okuyucu estetik olarak dışarıya baksa da zihni ile geri koşunda gibi görünen alandaki değer, bilgi, mantık ve inanış dizgeleriyle temastadır. Ondan etkilenir. Hattâ kültürü/maneviyatı psikolojilerinde taşıyan insanları etkileyecek eserler yazıldığı ve ortaya konabildiği için sanatçılar başarılıdır. Edebiyat eseri, aslında, çağrıştırdığı ve göndermelerde bulunduğu kültür unsurlarını kendisi ile toplum arası bir oylaşıma, duygudaşlığa çekmek peşindedir.

Ne yazık ki Divan Edebiyatı/Selçuklu-Osmanlı şiir geleneğinin çok kaba bir betimleme ile "aşk ve şarap" edebiyatı gibi nitelendirilmesi alışkanlık haline gelmiştir. Ülgener'in iktisatçılara ve diğer okuyucularına Divan Edebiyatı'nda açtığı yol döneminin sanat zevkinde, mazmunlarında işlenmiş iktisat zihniyetini anlamaya giden yoldur. Bu nedenle o, edebiyat sosyolojisinin en somut örnekleri sayılacak eserlerini (Ülgener 1981 ve 1981-a) verebilmiştir. *İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası* adlı eserinde onun kuramsal dayanakları ve seçtiği örnekler dikkate değerdir. "Divan Edebiyatı'nın sosyolojik boyutu" gibi bir başlığa merak saracak sosyoloji öğrencileri ile edebiyat öğrencilerinden "Divan edebi-

yatında toplumsal konular" gibi bir alana yönelenler "Bir iktisatçı ile ne işimiz olur?" diye düşünmemelidir.

Ancak, belli başlı çalışmalarda Ülgener'in Alman kültür çevresinde Rickert-Sombart-Weber bağlantısına gönderilmesine edebiyat ontolojisi ve sosyolojisi anlamında ilâvede bulunmak gerekir: İsmail Tunalı'nın özenle belirttiği Nicolai Hartmann'ın 'Yeni Ontoloji' kavramı ışığında edebiyat[18] ve Arnold Hauser'in sanatın toplumsal tarihine yönelik çalışmaları.[19]

Mesneviler, fütüvvetnameler, şerhler, divanlar, gazeller, beyitler, pendnameler Ülgener'in özenle gözden geçirdiği diğer edebiyat eserleri/türleridir. Ülgener'in Divan Edebiyatı'nın belli türlerinde iktisat konularını/zihniyetini sosyolojik bir boyutta yakalaması onun çok genel olarak bu edebiyata şekil ve içerik olarak hâkimiyetinden kaynaklanmaktadır. Bu ise en azından edebiyatla zamandizinsel bir tanışmayı gerektiriyor. Almancayı iyi bildiğine göre Ülgener'in Alman edebiyatındaki toplumsal konuları ele alan edebiyat eserlerinden faydalanmış olması, yani edebiyattan bilime gidişi de mümkündür.

Ülgener, Osmanlı toplumundaki çalışma, üretme ve paylaşma kültürüne ilişkin bulgularını Divan Edebiyatı eserlerinden toplamış ve bu bulguların genel iktisat kuramı ile ilişkisini verebilmiştir. Özellikle Osmanlı' nın çöküş (inhitat) döneminde çok net olarak aradığı, bir kültüre, sosyolojik birime (ümmet, millet, cemaat, mezhep, meşrep) mensup insanları çalışmaktan ve üretmekten alıkoyan duygu, düşünce ve değerler dizgesinin ortaya çıkması ve süreklilik kazanmasıdır. Türkiye'de de gelişmiş düşünüm kültürü olan ülkelerde olduğu gibi edebiyat-sosyoloji çalışmaları ileriye götürülecektir.[20]

Ülgener Batılı doğubilimcilerden etkilense de Batılı kavramların yörüngesinde kalmadan ama batılı bir birikimle ve onlara da haksızlık etmeden Doğu edebiyatına iktisat bilimi bağlamında yaklaşabilmiştir. Onun gereksiz yere sevimlilik olsun diye Batılı düşünürlere bu kültür adına

---

[18] İsmail Tunalı, *Sanat Ontolojisi,* İst. Ünv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1984

[19] Arnold Hauser, *Sanatın Toplumsal Tarihi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1984

[20] Son zamanlarda daha çok yönlü konu edinilen Divan Edebiyatı incelemeleri İskender Pala' nın bir dizi çalışmasıyla Divan Edebiyatı sosyolojisi denebilecek bir mecraya girmiştir. Mutlaka yayın dünyasına çıkmamış tezlerde, özel çalışmalarda, yurt dışında yapılan yayınlarda ve yayınlanmamış çalışmalarda da bu konu ele alınmıştır. Birkaç çalışma: Bkz. Talat Sait Halman, "Propaganda Fonctions of Poetry", *Propaganda and Communication in World History,* vol.3, Hawai Unv. Publications, Honolulu; İskender Pala, *Şairler ve Meclisler*, Ötüken yay., 1996 İstanbul; Pala, *Şairlerin Dilinden*, Ötüken yay., 1996 İstanbul; Dursun Ayan, "Osmanlı' da İdeoloji İzleri; Folklor ve Edebiyattan Örnekler", *Düşünen Siyaset,* (Osmanlı İdeolojisi Özel Sayısı), yıl: 1999, sayı: 7-8 (s. 157-210)

"pabuç bırakması" mümkün olmayacağı gibi, amiyane bir Batı karşıtlığı olsun diye batılı düşünürlere saldırması da zor bir olasılıktır. Doğubilimcilerin ele aldığı konuları bir Doğulu gibi ele almak bazı eksikleri içerse de, bunların anlaşılmama tehlikesini de gözden kaçırmamak gerekir. Eğer Batılı doğubilimcileri mutlak bir sömürgeciliğin ve/ya misyonerliğin zangoçları olarak suçlamayıp, onlardaki düşünümsel birikimin ve geleneğin köklerine bakılırsa doğu çalışmalarındaki genel havayı kolayca anlamak bazen güçleşmektedir.

GÖSTERGEBİLİM VE PROTO-SOSYOLOJİ

Göstergebilim dilbilimin temel konularından birisidir; söylenenle karşılığı arasındaki süreci anlamaya çalışır: Gösterilen ve gösteren. Bütün dil konuları ve metin yorumları bunun üzerinedir.[21] Ülgener'in Divan Edebiyatı metinlerinde alışılmış mazmun ve kalıpların dışında iktisat sosyolojisini yakalaması göstergebilim açısından da ele alınarak incelenmeye değerdir. Bu yoldan hareketle, Divan Edebiyatı'nda içerik çözümlemesine (analizi) gidilebilir.

Proto-sosyoloji kavramı sosyolojinin gündemine son zamanlarda Almanya gelenekli olarak oturmak yolundadır. Ülgener'in çalışmaları ile bu yeni kavram arasında, potansiyel de olsa bir ilinti kurulması yoluna gidilebilir. "....insan eylemini anlamak, rasyonel kişi, toplumsal bilimlerde deneyim ve öznelerin genelleştirilmesi, ... toplumların yapısal evrim özellikleri, iletişim eyleminde ve kolektif kimlikteki yapı, kişilik ve kişilikler arası süreçler..."[22] Ülgener'in zihniyet çalışmaları, Osmanlı insanının temel görüngülerinin en belirgin izlerini taşıyan metinlerden, ifadelerden kalkarak birkaç sosyoloji özel dalını besleyebilen, insanın toplumsal hayatını izleyebileceğimiz bir proto-sosyoloji kaynağı niteliğindedir. Ülgener'in eserlerindeki konu zenginliğinin bir nedeni de hareketini kültürün her yönünü göstergeleyen (*indice*) dil ve edebiyattan oluşan veri tabanına dayandırmasındandır.

Bu konu, üzerinde durulması gereken bir başka sosyolojik yaklaşım olabilir. Ülgener'in eserlerinde ve onun çalıştığı veri tabanında (Osmanlı Edebiyatı) bu açıdan bakılmaya değer yeterli malzeme vardır. Bu alanda halk edebiyatı ve popüler edebiyat göz önünde bulundurulabilir.

---

[21] Bu konudaki yayınlar gittikçe artmaktadır. Bkz. Roland Barthes, *Göstergebilim İlkeleri*, (çev. Berke Vardar- Mehmet Rifat), Kültür Bakanlığı yay., 1979, Ankara

[22] Gerhard Preyer, "Protosoziologie: Problemebenen, Foki, Rekonstructionshypotesen", Proto-Soziologie, 1991/1, April, (s. 2-49)



TÜRKİYE'DE WEBER ETKİLERİNE VE ÇALIŞMALARINA BAŞKA ÖRNEKLER

Ülgener, ister istemez, "Türk Weberi" olarak üne kavuşmanın kıvancını yaşamıştır. Birkaç eleştiriye maruz kalsa da onun Türk sosyoloji tarihindeki bu yerini tek başına paylaşacak kimse yoktur. Weber'in dışadönük aktif siyasî hayatı bir kenara bırakılırsa Ülgener'deki sosyal bilimler konu zenginliği bakımından önemli bir başarımı/performansı sergilemiştir. Ancak Weber'in etkisinde olmayı, etkisinde olmasa da onun konularına süreklilik kazandırmayı sadece Ülgener'e bağlarken başka isimleri de belirtmek gerekir. Bu Ülgener'in Weberyen olarak etkisini azaltmayacağı gibi bir okullaşmanın Türkiye'deki izlerini sürmekte kadirbilirlik olacaktır. Dikkatten kaçan isimler olsa da, Alman sosyolog Hans Freyer ile Tahir Çağatay, Coşkun San ve Doğan Özlem burada zikredilmelidir.

Ankara Üniversitesi'nin yabancı hocalar kadrosundan Hans Freyer sosyoloji dersleri vermiş, çalışmaları Türkçe'ye Tahir Çağatay ve Nermin Abadan-Unat tarafından çevrilerek yayımlanmıştır. Freyer'in Alman geleneğinden gelen bir yaklaşım içinde olması normaldir. Kaldı ki *Endüstri Çağı* adlı eserinde iktisat sosyolojisinin önemli başlıklarına değindiği gibi, *İçtimai Nazariyeler Tarihi* adlı eserinde ister istemez Alman sosyologlarına ve onları hazırlayan filozoflara yer vermiştir. Bu eser sosyoloji tarihi alanında Ankara'da uzun yıllar okutulmuştur. İngilizce'nin yabancı dil olarak gittikçe daha fazla kullanıldığı düşünülürse Alman geleneğinden bu çalışmanın dünya sosyolojindeki genel gidişatı anlamada katkısı inkâr edilmemelidir.

Almanya'da doktorasını tamamlayan, Türkistan/Özbek kökenli sosyolog Tahir Çağatay'ın çalışmaları dikkate alındığında iktisat sosyolojisi yönelimi ve Weberyan anlayış kendini göstermektedir. Çağatay'ın *Türkmenistan Pahta Hocalığı* (Türkistan'da Pamuk Ekonomisi) adlı çalışması, Berlin'de yayımlanan doktora tezinde ele aldığı *göçebelerde iktisadî hayat* akla gelen ilk etkilerdir. Henüz yayımlanmamış (*Kapitalist İçtimai Nizam ve Bugünkü Durum*) ve yayımlanma şansını bulamamış çalışma ve çevirilerinde de iktisat sosyolojisinin etkisi anlaşılmaktadır. Sayar'ın Ülgener ve Weber'de gösterdiği bazı koşutluklar, Weber ile Çağatay arasında da kurulabilir.[23]

Coşkun San, iktisat sosyolojisi dışında, *Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi (*Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler

[23] Dursun Ayan, "Prof. Dr. Tahir Çağatay", *Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu, (Kayseri-23-26 Mayıs 1996) Bildirileri,* Erciyes Üniversitesi yayınları, Kayseri 1996

Fakültesi, doktora tezi, 1970, Ankara)[24] adlı çalışması genel olarak Webergil düşüncenin anlaşılmasında okuyucu için birincil kaynağa inebilmiştir.

Doğan Özlem'in çalışmalarında Alman Düşünüm hayatının kişiler, olgular ve okullar bazında ele alınışı, özelde Weber, Kant, Erns Cassirer'e ilgisi dikkatten kaçmamalıdır. Kaldı ki İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün Alman düşüncesini ele almadaki sitemli geleneği Türk düşünce hayatında önemli bir yere sahiptir. Pek çok çalışmada Weber'e göndermeler yapıldığı gibi, *Sosyoloji Yazıları, Şehir, Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserleri önsözlerinde Weber'i tanıtan yazılarla yayımlanmış, monografik çeviri yapılmıştır. [25]

Bazı Çalışmaların Düşündürdükleri

Sabri Ülgener'in çalışmalarında Webergil iktisadî zihniyet Osmanlı Devleti örneğinde öne çıksa da Ülgener'den sonra Türk kültürünün çeşitli dönemlerinde iktisat hayatını etkileyen zihniyetler, kültürel, beşerî özellikler sorun edinilmiştir. Doktora öğrencisi Sabri Orman *Gazali'nin İktisat Felsefesi* (İstanbul 1984) başlıklı konuyu işlemiştir.

Osmanlı iktisat araştırmalarında onun izinde, ondan ilham almış Ahmed Güner Sayar *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması, (İstanbul, 1986)* adlı eseriyle ve diğer çalışmalarıyla Türk/Osmanlı iktisat kültüründe önemli bir yer edinmiştir. Ayrıca yazarın bilimsel kültür ile bağlantılı çalışmalarında zihniyet konusu anlamlıdır.

Osmanlı-öncesi Türk Kültür Tarihinde iktisat hayatını etkileyen ana unsurlar *Kut, Küç ve Ülüg* üzerine, Ülgener'in öğrencisi, mesai arkadaşlarından ve siyasî muhaliflerinden Sencer Divitçioğlu'nun *Kök Türkler* (Ada yayınları, İstanbul, 1987) adlı eseri Marksist gelenekte bir bilim adamının antropolojik tarih anlayışıyla yaptığı önemli bir yapıt ve dil-edebiyat metinlerine dayanması bakımından da anlamlıdır. *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu* adlı eseriyle de daha önceki iktisat kültürüne eğilen Divitçioğlu'nun diğer çalışmaları şunlardır: *Oğuz'dan Selçuklu'ya* (İstanbul 1994) ve *Osmanlı Beyliği'nin Kuruluşu* (İstanbul 1996). İktisat Fakültesi geleneğinden Sencer Divitçioğlu çalışmalarıyla Ülgener'in ele aldığı Osmanlı dönemi Türk iktisat kültürünü hem zamandizinsel olarak

[24] Coşkun San, *Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi,* Ankara İktisadi Ticari İlimler Akademisi yay., 1971, Ankara; Ayrıca Weber ile ilgili olarak bkz. Hamide Topçuoğlu, "Max Weber'e göre Hukukî Düşüncenin Kategorileri ve Yeni Hukuk Normlarının Teşekkül Tarzları", *Ord. Prof. Dr. E.E. Hirsch'e Armağan*, 1964, Ankara, (s. 199-260)

[25] Orhan Türkdoğan, *Max Weber: Günümüzde ve Türkiye'de Weberci Görüşler*, İstanbul 1985

daha erkene çekebilmiş hem de Orta Asya coğrafyasına kaydırarak daha ulusal bir boyut kazandırabilmiştir.

Reşat Genç'in Kaşgarlı Mahmut'un *Divan'ı Lügat'it Türk* sözlüğüne dayanarak yaptığı çalışma (*Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası, TKAE yay., Ankara 1997)* Asya kültüründe gündelik hayata ve iktisat kültürünün kavramlarına ulaşmada olanak sağlamaktadır.

Asya döneminde Türk iktisat kültürünün anlaşılması yolunda çalışmalara gereksinim olduğu ortadadır. Bu çalışma belgelere olduğu kadar ve belki de daha çok dil ve edebiyat malzemesine dayanacaktır. Önceki çalışmalardan İbrahim Kafesoğlu'nun *Milli Kültür* adlı ve Bahaeddin Ögel'in ciltler dolduran oylumdaki *Türk Kültür Tarihine Giriş* adlı eserleri bu konuya ışık tutacak bilgiler ve bakış açıları içermektedir.

ÜLGENERLİK BİLGİ VE ÜLGENERCİLİK

Ülgener'in hayat hikâyesini etkileşim süreçleri ile ele alınırken *Anlamacı* sosyolojinin kökenleri ve onun eserindeki uygulamaları, Almanya'nın Fransa'dan ayrı olan sosyoloji geleneği yazının yöntemsel tonlamasını oluşturmuştur. Hattâ, Ülgener gibi usta bir kültürbilimcinin yorumuyla bu yöntem neredeyse tüm çalışmalarda benimsenmesi gereken bir yöntem etkisi verecek duruma gelmiştir. Mutlaka Ülgenerci iktisatçılar, tarihçiler ve sosyologlar olacaktır. Bu durum düşünce okullarının gelişmesi bakımından bilimseldir ve normaldir. Ancak Ülgenerciliğin ve Weberciliğin zorunlu bir sosyoloji okulu olarak sunulması ve/ya gerekliliği ortada olduğu halde önünün tıkanması ideolojik olma riski taşıyacaktır.

Bu yazıda amaç, başta da belirtildiği gibi, Ülgenerciliğe (Ülgenerizm) gitmek değil, Ülgener'i anlamaya çalışarak Ülgenerlik bilgiye (Ülgeneroloji) yönelmek, onun çağrıştırdıklarıyla Türk sosyoloji geleneklerine bakmaya çalışmaktır.

Diğer yanda, Türkiye'de ve Dünya'da son yıllarda Pozitivizme getirilen yerli yersiz eleştirilerin bilimsel niteliğinden çıkıp piyasaya düşmesi *Hermenötik* bilimsel tekniğe oldukça pirim kazandırmış görünmektedir. Ülgener'in çalışmalarındaki anlamaya (verstehen) yönelik Alman bilim anlayışı, bu ortamda ele alınırsa, Fransız Pozitivizm geleneğine alternatif olarak düşünülebilir. Bunun yanında toplumsal yapının şekillenmesinde iktisat-din determinasyonu Max Weber ile Karl Marx karşıtlığında dikkate alınırsa, Marksist olmamak Weberci olmak zorunlulukmuş gibi gelebilir.

Bunların üstüne bir de *Yönteme Hayır* diyen Feyerabend'i, itibarlı *paradigma* kavramıyla, pek çok okuyucu ve/ya yandaşı tarafından bilim

tarihinden soyutlanarak bilim felsefesi yaptığı sanılan Thomas Kuhn'u, akademik hayatta her disiplini aynı kefeye koyarak tez teklifi isteyen enstitü yönetmeliklerinin üçüncü sınıf normatifliğini ve Postmodernizmi ekleyince Pozitivist anlayış Hermenötik yanında itibar kaybetmiş görünmektedir.

Ülgener gibi Türk düşünüm kültüründe önemli yeri olan birinin *anlama*ya yönelik kültürbilimleri çalışmalarını başarıyla uygulaması Hermenötiği Türk sosyolojisinde bir vazgeçilmezlik olarak çağrıştırmamalıdır. Tüm kültür bilimciler böyle bir tekniği, ideolojileri ve/ya genel yöntem anlayışları ne olursa olsun geçici, olarak kullanabilir ve bu durum hiç kimsenin tekelinde değildir.

Pozitivizm uzun yıllar eleştirilen, bir ideoloji haline getirildiği düşüncesiyle yerli-yersiz aşağılanan ve başka ideolojilere yamanan bir konumdadır. Bilimsel bilgi eleştirilmeyi peşinen kabul eden bilgi türü olarak diğer bilgi türlerinden ayrılmaktadır. Pozitivizmle uzun zaman yol alan bilim tarihi sonraları hem Batı hem Doğu kültürlerinde eleştirilmeye başlanmıştır. Ama bu arada, Pozitivist bir ideoloji olarak boy göstermesi durumuna getirilen eleştiriler yeni bir ideolojiye yüz tutmuştur. Yoksa, ideolojikleşmeye karşı çıkılırken yeni bir bilimsel ideoloji mi yaratılmaktadır?

Mevcut bilgi birikimi ile ulusal ve evrensel ölçülerde hesaplaşacak ve eleştirecek gücü ve donanımı sağlayacak kadar, sabırlı ve zahit; bir mektep ve/ya meşrebin meslekî mensubiyet fikrini ve duygusunu yaşayacak, yaşatacak kadar disiplinli; yeni arayışları göze alabilecek atılımlarda bulunacak kadar rindâne; kendi dünya görüşü ve ideolojisi dışında kalsa da kendi dışındakilerin insanlığın düşünce dünyasına kattıklarını takdir edecek kadar, onları içten içe ele alıp işleyecek, içselleştirecek kadar ergin birisi olan Ülgener, gündelik itibarı yükseltilmeye çalışılan Hermenötik yöntemsel bir ideolojiye göre kendini nasıl konumlardı?

Türkiye'de ve belki de bir ölçüye kadar dünya sosyoloji çalışmalarında Karl Marx ve Max Weber muhalif iki düşünür olarak karşı karşıya konmuştur. Hattâ, yaşadıkları dönemlere bakılmazsa, bunları aynı zamanda yaşayan ve hiç işleri yokmuş gibi birbiriyle tartışıp duran huysuz apartman komşusu sananların olması da mümkündür. Yılların ötesinden Weber'in *din-ekonomik hayat* bağlamında Marx'a yaptığı eleştiri dünyada ve Türkiye'de sağcı/ulusal/kapitalist/liberal kesimlerde bir karşı duruş

olarak ele alındı. Düşünce tarihinde bir ölçüye kadar yeterince yerini alamamış bu tartışmanın biraz daha su götüreceği kesindir. [26]

Ülgener'in ünlü Amerikalı sosyolog Parsons'ın Weber'in *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinin İngilizce çevirisindeki hatasına yaptığı eleştiriye göz atmak bir zorunluluktur. Bu açıklama Marx ile Weber arasındaki *tek faktörlü* açıklamalar çekişmesindeki gereksiz abartıyı da biraz yumuşatacaktır. Mesele şudur: Parsons eseri çevirirken Weber'in yazdığı, (Protestan Ahlâkın/dinin) *başka/mit beteiligt* faktörler ile birlikte kapitalist zihniyeti yoğurduğu şeklindeki ifadesini, dinin tek başına bunu gerçekleştirdiği şeklinde anlaşılmasına neden olacak şekilde çevirmiştir. Bu yanlış çeviriden kaynaklanmış iddia "aceleciler ve sathilikten kurtulamamışlar arasında kabul bulmuş yaygın bir iddiadır. Muhtemelen bu iddianın gerisinde Weber'i iyi tetkik etmeden onu Marxist Tarihî Maddeciliğin karşısına getirmenin aceleciliği vardır" denilmektedir.[27]

Ülgener kısa yoldan, bilimsel denilen ideolojik tercihlerin Marx'ın iktisadî fikirlerinin piyasaya sürülmesindeki etkilerini de 1980 öncesi dönemde izlemiş; bilim adamı olarak, meslektaşı olarak çok takdir ettiği Marx'ın ideolojisine de karşı çıkmıştır. Bilimsel yöntemlerin ideolojiye dönüşmeleri kadar bu yöntemlerin ideolojiler hesabına evcilleştirilmesi de kültür hayatımızda bazı bilim dışı tartışmalara neden olabilmektedir.

Aynı konuyu farklı dünya görüşlerindeki araştırmacılar da ele almışlardır. Daha önce de belirtildiği gibi, Divitçioğlu'nun Marksist ve antropolojik iktisat tarihi anlayışında Osmanlı ve Orta Asya iktisat hayatına bakışı Anti-marksist Ülgener'in yöntemsel gidişatıyla aynı kulvarda olduğunu söylemek mümkündür. Bu ortak kulvar *Toplumsal Tarih* denilen Fransız geleneğine genel olarak ters düşmeyeceği gibi Alman Tarihçi Okulu'nun kültür tarihi çalışmaları geleneğiyle de çok zıt değildir.

ÜLGENER'İ ELEŞTİRMEK

Ülgener'in düşünüm kültürümüzdeki önemli yeri onun eleştirilmediği anlamına gelmemelidir. Hattâ asıl önemlisi ve haklı olanı eleştirilerin (*critique*) böyle ünlü okul mensuplarına yapılmasıdır. Bu eleştirilerden kasıt üniversitedeki son zamanlarında siyaseten yapılan suçlamalar değildir. Kaldı ki bunları da Türkiye'de üniversite-siyaset bağlamında, demok-

[26] Karl Marx ve Max Weber'i iki Alman düşünürü ve sosyolojinin kurucuları olarak birlikte ele alan ve aralarındaki temel bakış açısındaki farklılığı inkâr etmeyen çalışmalar ve metinler ideolojik eleştiri ile bilimsel eleştiriyi birbirinden ayırt etmek bakımından önemlidir.

[27] Ayrıntılı ve tamamlayıcı açıklamalar için bkz. (Sayar 1998; 270-271).

ratikleşme sürecinde olumlu şekilde dikkate almak, herkesin bir ideolojisinin olacağını hesaba katmak gerekir.

Sayar'ın da tespiti ile, Gökalp-Köprülü çizgisinde ilmî Türkçülüğü benimseyen, Batılı tarihçinin düşünce ufkuna Türk boyutunu getiren ultra-empirist tarihçi Ömer Lütfi Barkan Osmanlı belgeleri üzerinde çalışarak nüfusbilim, maliye, ziraat ve toprağa dayalı iktisadın önemli yönlerini ortaya koymuştur. Yukarıda belirtildiği gibi bir toplumsal tarihçi olarak onun, sadece, *Toprak Meselesi* adlı eserinde topladığı çalışmaları bile okuyucuya bir fikir verme bakımından yeterlidir. Barkan, meslektaşı Ülgener'i duygusal ve spekülatif tarih yaptığı gerekçesi ile eleştirmiştir. Sayar'ın (1998; 370-380) tespitleri ile, Halil İnalcık ve Suraiya Faroqhi de Barkan'ın eleştirisine koşut görüşler bildirmektedir. Ancak şu ortaya çıkmakta ki, tarih çalışmalarında arşiv belgelerinden, somut tespitlerden hareketle alınacak mesafede bazı durumlarda daha uzaklardan, ötelerden ve belki de yüksek bir yerlerden bu alanı aydınlatılmayı da gerektirmektedir. Ülgener'i eleştirenler Ülgener'in hakkını teslim etmeyi de ihmal etmemişlerdir. Hilmi Ziya Ülken'in tanıtma yazısını (Ülken 1953) da hatırlatmak gerekli. Yalçın Küçük de Ülgener'in kitabını (Ülgener 1951) övenlere de, (Sayar (1998; 190-191) göre, Şahin Alpay'a ve hattâ dönemin solcularına) kızarak, bu eseri büyütmemek gerektiğini yazmış, ama başka bir yerde Ülgener'i Amerikan empirizmine tutulmadan eser verdiği için takdir etmiştir. Orhan Türkdoğan da eserlerinde Ülgener'e çeşitli nedenlerle yer vermiş, konusu ile ilgili olarak olumlamalarda bulunsa da daha çok eleştiriler yöneltmiştir. Türkdoğan'a göre Ülgener Weberciliği canlı tutmaktan başka pek önemli bir yan geliştirememiş, günümüz Türkiye'sinde tasavvufu değerlendirmede yetersiz kalmıştır. Türkdoğan'ın Ülgener'e yönelttiği eleştirilere Ahmed Güner Sayar (1998) çalışmasının çeşitli yerlerinde değinmiş, haksız olduğunu düşündüğü noktalarda Türkdoğan'ın görüşlerine cevap verme yoluna gitmiştir.

Ülgener, özellikle Osmanlı iktisat kültürünü değerlendirirken, kentli, kasabalı, nispeten aristokrat, dinî meşrep ve tarikat sahibi orta sınıf insanı merkeze koymuştur. Çalışmalarında tasavvufun geniş kır tabanı belirtilse de kırsal üretimi, köylüleri bir ölçüye kadar gözden kaçırmış ve de konu sınırlaması bakımından ele alamamıştır. Türk halk edebiyatından hareketle bu eksikliğin Türk sosyoloji gidişatında, iktisadî zihniyet çalışmalarında giderilmesi gerekecektir. Divan Edebiyatı ve Halk Edebiyatı yaklaşımlarında bir başka kanal olarak bu alan da ele alınabilir.

Ülgener'in Weber eleştirilerinde, İslâm kültürünü bilmediği gerekçesiyle haklı olduğu yönler vardır. Ancak Weber'i tamamlayan bu konuların onun genel dinler tarihi bakışını sıfırlaması gibi bir durum ortaya çı-

kabilir. Çünkü Weber'in İbraniler, Çinliler ve Budistler tarafından nasıl eleştirildiğine ilişkin şu an elimizde yeterince veri yoktur. Onlar da "Weber bizi bilmediği için yanlış/eksik yorumladı derlerse" Weber ya sadece bir Hıristiyan tarihçisi olarak kalacak ya da sıfırlanacaktır. Kaldı ki onun yorumuyla Hıristiyan zihniyeti ne kadar tarafsız verilmiştir? Weber'in kapsamlı ve soyutlayıcı din anlayışı kısmî olarak değil bu bütünlük içinde değerlendirilirse Weber'in önemi de gözden kaçmayacaktır. Her araştırmacının kendi kültür çevresi içinde epistemolojik daralmaya girmesi normaldir. Genel yapısıyla kültürel bilgi bireysel düşünümün, entelektüalitenin önüne geçebilecek kadar güçlüdür.

Kurmaca bir Weber-Ülgener eleştirisi:

Ülgener'in, Weber'e İslâm dinine yaklaşımında getirdiği eleştiriyi ve tamamlayıcı bilgileri takdir ile ama normal karşılamak; Weber'i de çok hatalı ve eksikli bulmamak gerekir. Çünkü, Weber İslâm kültürü içinde yaşamamış ve bilgilerini bildiği diller çerçevesinde XIX. yüzyıl sonu-XX. yüzyıl başı okuyarak edinmiştir. O dönemde Avrupa'da İslâm ilahiyatına, kültürüne, şarkiyata, türkolojiye ilişkin eserlerin bugünkünden az olduğunu hesaba katmak gerekir. Weber, yazdıklarını bugünlerde yazmış olsaydı, modaya uygun olarak, onun ya şarkiyatçı bir hinlikle ya da gizlice müslüman olduğu sanılarak meleklikle değerlendirilecekti. Daha da düşündürücüsü, Weber'in yazdıklarını kendi ülkemizden birisi yazsaydı da Ülgener onu eleştirseydi veya Ülgener 1995-2000 Türkiye'sinde bir gruba mensup olarak bu eleştirileri yapsa, farklı çevrelerde bu kadar homojen bir ilgi görebilir miydi?

Günümüz *bilim ahlâkı* ve *bilim zihniyeti* açısından bu durumu *zihniyet oluşumları* üzerine çalışan Ülgener hangi ölçütlere dayanarak değerlendirirdi?

KAYNAKÇA

Bu yazının kaynakçasını verirken birkaç alt başlık vermek durumunda kaldım; öncelikle onun yazdıklarını doğrudan okuyacaklar için kitaplarının tam listesini vermek gerekiyordu. Makaleleri de en az kitapları kadar önemli; çevirilerini, tanıtma yazılarını ve ansiklopedi maddelerini de ekleyince uzunca bir liste oluşuyor. Kitaplar listesine kitapları dışında kalan konulardan birkaç makaleyi ekleyip sizleri Ülgener'in eksiksiz eserler listesi için, benim de buradaki listeyi oluşturmada yararlandığım, Ahmed Güner Sayar'ın yayımlanmış çalışmasına (Sayar 1998) ve Ahmed Özkiraz'ın Hacettepe Üniversitesi'nde yaptığı yayımlanmamış doktora tezine (Özkiraz 1999) yönlendirmeyi bu yazının hacmi açısından gerekli

gördüm. Ülgener'in *Aydınlar ve İzm'ler* (Ülgener 1983) adlı kitabında bu konuyla ilgili makaleler olduğu gibi üç ayrı makalesi de profesörlük teziyle beraber basılmıştır (Ülgener 1984). Ülgener ile ilgili olarak şimdiye kadar diğer yazılanların da dikkate alınması gerekiyordu; bunlara da yer verdim. Onun *Ak İktisat Ansiklopedisi* (1973, İstanbul) için yazdığı elliden fazla maddeyi de burada sıralamadık.

Ülgener çalışmaları ister istemez Weber ile ilgili kaynakçayı da akla getirmektedir. En azından Türkçe'de okunma olanağı gittikçe artan Weber çevirileri ve Weber hakkında yazılan telif ve çeviri eserler Ülgener'in ve son zamanlarda oldukça fazla Hermenötiğe kayan yöntem konusunun anlaşılmasında katkı sağlayacağına inandığım pek çok eseri de burada sıralayabilmek mümkün olmadı. Metin içinde yeri geldikçe ilgili eserler verilmeye çalışıldı.

ÜLGENER'İN KİTAPLARI

Ülgener (1951), *İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*, İstanbul (bkz. Ülgener 1981-a).

Ülgener (1951-a), *Tarihte Darlık Buhranları*, İstanbul (bkz. Ülgener 1984).

Ülgener (1952), *İktisat Dersleri*, I, İstanbul.

Ülgener (1952-a), *İktisat Dersleri*, II-1, İstanbul.

Ülgener (1962), *Milli Gelir, İstihdam ve İktisadi Büyüme*, İstanbul Üniversitesi yay. no. 949, İktisat Fak. Yay. No. 127, Sermet Matbaası, İstanbul. (1966, 1974, 1976, 1980 tarihli baskıları var).

Ülgener (1981), *Zihniyet ve Din: İslâm Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Der yay. no. 18, İstanbul.

Ülgener (1981-a), *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, (gözden geçirilmiş ikinci baskı), Der yay., İstanbul.

Ülgener (1983), *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş yay. Ankara.

Ülgener (1984) *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, Ankara (Profesörlük tezi ve üç makalesi).

ÜLGENER'İN BAZI MAKALELERİ

Ülgener, "İktisat Felsefesi Tarihinde Werner Sombart'ın Yeri ve Şahsiyeti/Werner Sombarts Perönlichkeit und seine Stellung in der Wirtschaftsphilosohie", *İktisat Fakültesi Mecmuası (=İFM)/ Revue de Faculte des Sciences Economiques*, (=RFSE), 2/3-4, 1940-1941, (s. 265-289).

Ülgener, "Descartes Rasyonalizmine Bir Bakış", *İş*, 54/56, 1945, (s. 23-27).

Ülgener, "J. A. Schumpeter (1883-1950)" *(= İFM/RFSE)*, 12/3-4, 1951, (s. 3-12) (Türkçe ve Fransızca metin).

Ülgener, "Gösteriş Maksadıyla İstihlak Meselesi ve Türkiye'nin İktisadi Gelişme ve Kalkınmasındaki Zararlı Tesirleri", *Siyasal İlimler Mecmuası*, 23/ 1953, (s. 160-163).

Ülgener, "Alexander Rüstow; Bir Fikir ve Aksiyon İnsanının Ardından", *İFM*, 23/3-4, 1963, (s. 24-32).

Ülgener, "Karma Ekonomide Planlamanın Rolü" *İktisat ve Maliye*, 9/1966, (s. 344-353).

Ülgener, Konjonktür Teorisinin Dünü ve Bugünü, *Refii Şükrü Suvla'ya Armağan*, İstanbul 1971, (s. 493-512).

Ülgener, "Refii Şükrü Suvla'yı Anarken", *Refii Şükrü Suvla'ya Armağan*, İstanbul 1971, (s. V-X).

Ülgener, "Haydar Furgaç'ı Anarken", *Haydar Furgaç'a Armağan*, İstanbul, 1974, (s. IX-XIV).

Ülgener, "Alvin H. Hansen (1887-1975), *İFM*, 34/1-4, 1974-1975, (s. 19-25).

Ülgener, "Fındıkoğlu'nu Anarken", *Fındıkoğlu'na Armağan*, İstanbul, 1977, (s. IX-X).

ÜLGENER İLE İLGİLİ BAZI ÇALIŞMALAR

Alpay, Şahin, "Sabri Ülgener" *Cumhuriyet*, (21. VII, 1983).

Alpay, Şahin, "Sabri Ülgener'e Armağan", *Cumhuriyet*, (22.X.1987).

Ateş, Toktamış, "Son Büyük Hocalardandı", *İktisat Dergisi*, 224/225, (s. 1-3).

Ayvazoğlu, Beşir, *Geçmişi Yeniden Kurmak*, İstanbul, 1987.

Ergülen, H., "Ülgener Hoca", *Gösteri*, 33/ 1983.

Erkal, Mustafa, "Prof. Dr. Sabri Ülgener Hocanın Ardından", *Yeni Düşünce*, 94/ 1984.

Ertüzün, Tevfik, "Prof. Ülgener'in İktisadi Kalkınma Yaklaşımı" *Ülgener'e Armağan*, (s. 13-25).

İleri, Selim, "Büyük Çözülmenin Sorunları", *Gösteri*, 8/ 1981.

İleri, Selim, "Bir Zanaat Ahlâkçısı", *Gergedan*, 14/1988.

İlkin, Akın, "Hocam'a", *Ülgener'e Armağan*, (s. XII-XIV).

İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, *Prof. Dr. Sabri F. Ülgener'e Armağan*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası (=cilt: 43, 1984-1985, sayı: 1-4. (=*Ülgener'e* Armağan).

Kaçmazoğlu, Hacı Bayram, "İktisadi Düşünce Tarihimize Ülgener'in Katkıları, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, 1995/12.

Kaçmazoğlu, Hacı Bayram, "İktisadi Düşünce Tarihimize Ülgener'in Katkıları, *Türkiye Günlüğü*, 1995/34.

Kaçmazoğlu, Hacı Bayram, *İktisadi ve Sosyal Tarihimizde Ülgener'in Katkısı Üzerine Bir Deneme,* Mimeo, 1997, İstanbul.

Mardin, Şerif, "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi"/Professor Ülgener and Turkish Intellectuals", *Toplum ve Bilim,* 1984, Kış, (s. 258-265).

Orkun, "Prof. Sabri Ülgener'in Kaybı" *Orkun,* sayı: 12, 1983.

Özkiraz, Ahmed, *Sabri F. Ülgener'de Zihniyet Analizi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 1999.

Palamut, Mehmet E., "Ülgener Hoca'yı Nasıl Tanıdım ?" *Ülgener'e Armağan,* (s. 35-38).

Sarç, Ömer Celal, "S. F. Ülgener'in Kişiliği ve Eserleri", *Ülgener'e Armağan,* (s. 1-2)

Sayar, Ahmed Güner, "Sabri Ülgener'in Bıraktığı Miras" *Ülgener'e Armağan,* (s. 27-34).

Sayar, A. G., (1998), *Sabri F. Ülgener: Bir İktisatçının Entellektüel Portresi,* Eren Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Tuna, Orhan, "Prof. Dr. Sabri Ülgener ve İki Eseri" *Ülgener'e Armağan*, (s. 3-12)

Uğur, Aydın, "XIX. Yüzyıl Alman Tarih Felsefesi Geleneği ve Bir Türk Bilim Adamı: Prof. Sabri Ülgener", *Toplum ve Bilim*, 23, (s. 127-132).

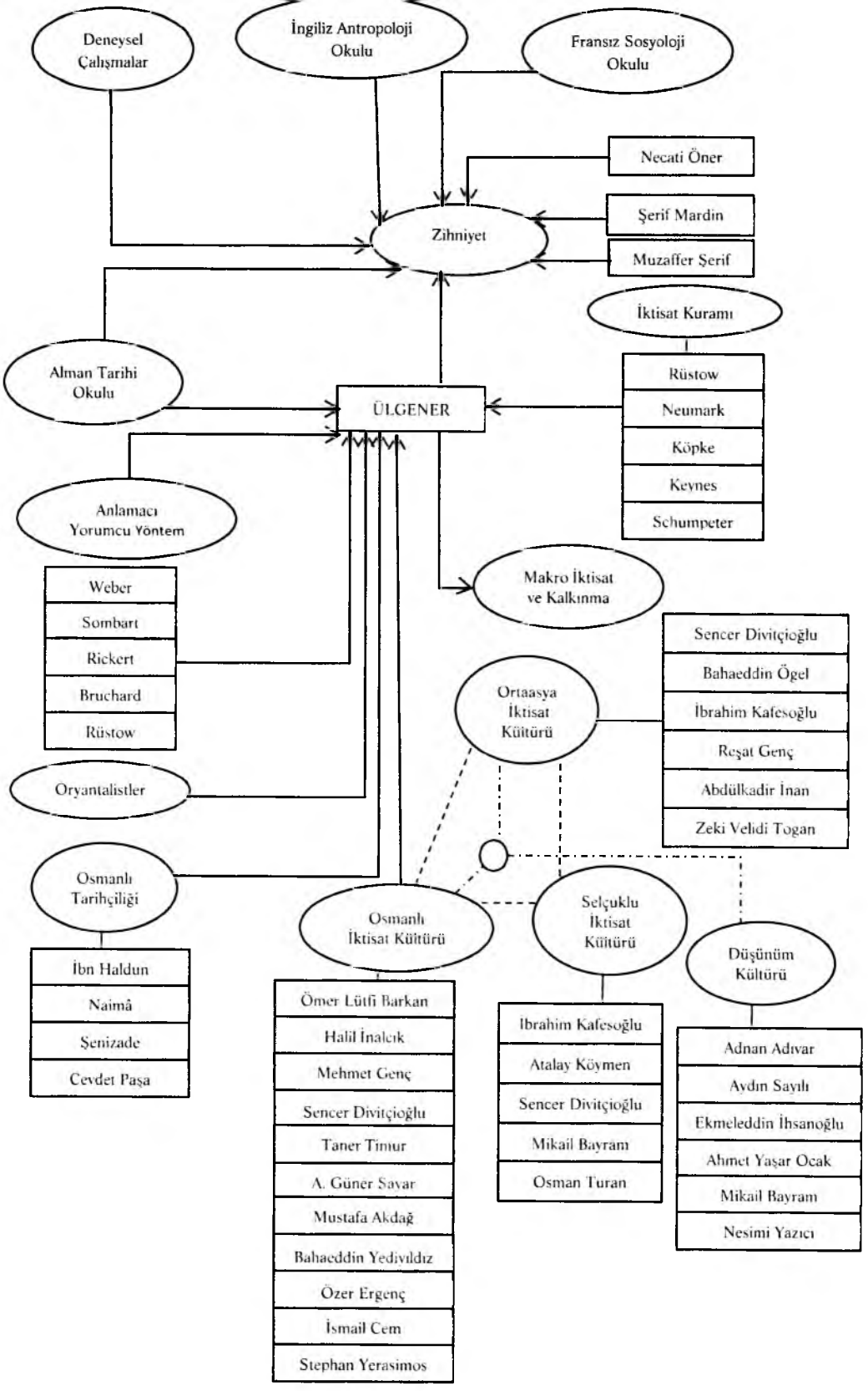
Uğur, Aydın, *Keşfedilmemiş Kıta*, İstanbul 1991.

Ülken, Hilmi Ziya, (Ülken 1953), "Sabri F. Ülgener: İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri", *Sosyoloji Dergisi*, 8/ 1953

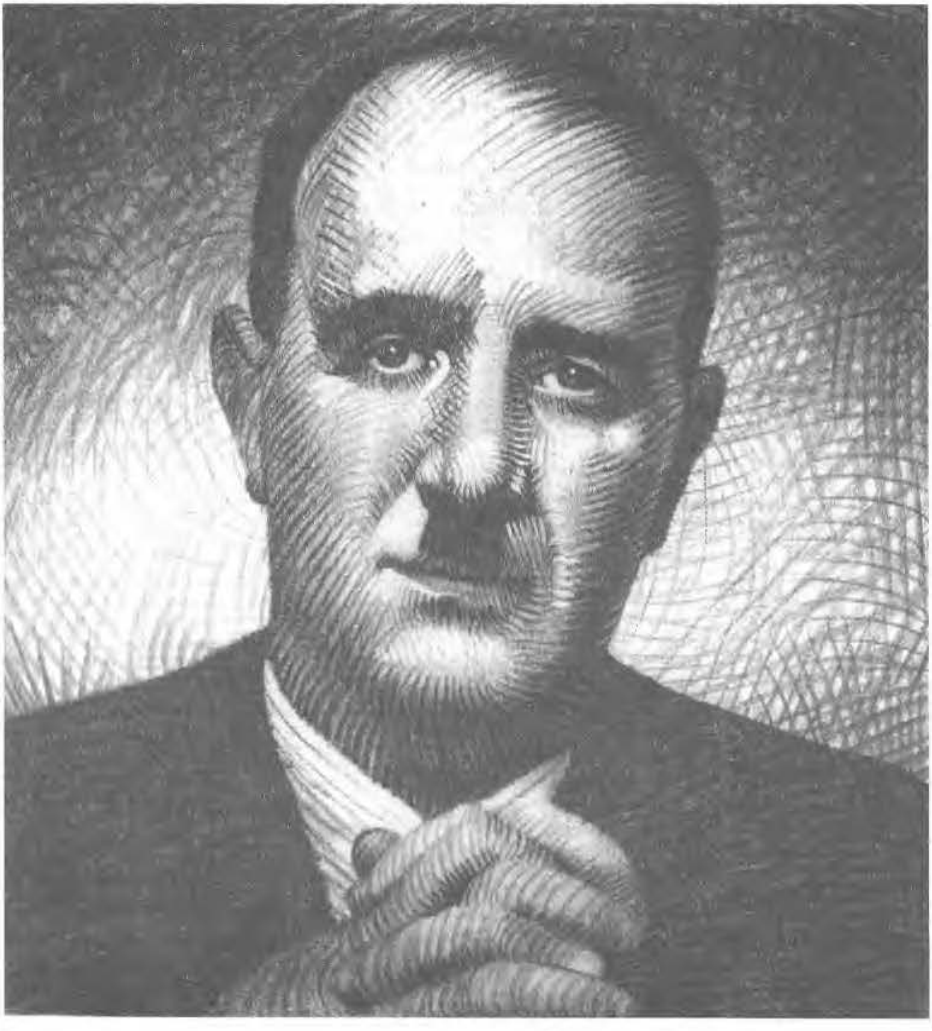
Vakkasoğlu, Vehbi, "Ve Ülgener Hoca da Aramızdan Ayrıldı", *Türk Edebiyatı*, 118/ 1983

Yörük, Ahmet, "Prof. Dr. Sabri F. Ülgener", *Ülgener'e Armağan*, (s. XV-XIX)

Yörük, Ahmet, "Prof. Dr. Sabri F. Ülgener Bibliyografyası", *Ülgener'e Armağan,* (s. XX- XXIV)



Yukarıdaki tablo kurgusal olarak hazırlanmıştır. Farklı bakış açılarından bazı eklemeler yapılabilir.



TÜRKİYE'DE MODERN TARİHÇİLİĞİN ÖNCÜSÜ: FUAD KÖPRÜLÜ

Bülent Arı & Selim Aslantaş

Fuad Köprülü, Türkiye'nin modern anlamdaki ilk Türkolog'udur. Elli yıla yaklaşan ilmî faaliyeti ile yalnız Türkiye'de değil, tüm dünyada haklı bir şöhrete sahiptir. Türk tarih ve edebiyatının müstesna bir şahsiyeti olan Mehmed Fuad Köprülü, esasen ilim dünyasının meçhulü değildir. Bununla birlikte bu büyük ilim adamı *Doğu Batı*'nın "Akademidekiler" sayısında gündeme gelmesi ile hem evvelce hakkında yazılanların bir kez daha hatırlanması, hem de tarihçiler için tazeliğini her zaman koruyan ilim ve tarih anlayışından bahis imkânı doğmuş bulunuyor.[1] Bu vesile ile müellifin ilmî faaliyeti, ilim, tarih ve edebiyat anlayışı ve hakkında daha önce söylenenler ana hatlarıyla dile getirilecektir.

---

[1] Fuad Köprülü'nün hayatı ve eserleri hakkında Türkiye'de Abdullah Aykın, Mustafa İlhan, Emine Berkaltay, İsmail Aksaraylı, Ernur Genç ve Nurullah Çetin tarafından yüksek lisans tezleri, Amerika'da da Ali Galip Erdican tarafından *M. Fuad Köprülü, A Study of History Contribution to Cultural Reform in Modern Turkey* adlı doktora tezi yapılmış, ayrıca aşağıdaki eserler yayımlanmıştır:
George T. Park, *The Life and Writings of Mehmed Fuad Köprülü*, J. Hopkins University, 1975.
Orhan Köprülü, *Fuad Köprülü'nün Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: 1980.
Halil Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuad Köprülü*, İstanbul: 1983.

Fuad Köprülü, 1913'te İstanbul Darülfünû'nun Edebiyat Fakültesi'nde başladığı akademik hayatını, İlahiyat Fakültesi'nde Türk Din Tarihi, daha sonra İstanbul Mülkiye ve Ankara Siyasal Bilgiler'de Siyasi Tarih, Türk Müesseseler Tarihi, Türkiye Tarihi derslerini vererek sürdürmüştür. 1946'dan itibaren Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Orta zaman Türk Tarihi kürsüsünde profesördür. 1923-1929 yılları arasında Sanayi-i Nefise (Güzel Sanatlar Akademisi)'de Medeniyet Tarihi okutmuştur.

Fuad Köprülü on beş yaşından itibaren yayın dünyasının içindedir. İlk ilmi yazıları *Bilgi Mecmuası*'nda yer almıştır. Bunlardan "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" adlı makalesi o güne kadar ciddi bir şekilde incelenmemiş olan edebiyat tarihine dair esaslı bir kavrayışı ihtiva eder. Henüz yirmi üç yaşında bir gencin ilim hayatının başlangıcında kendisine usûlü mesele edinmiş olması son derece dikkate şayandır. Bu uzun makalesinde Köprülü, metodolojik problemler üzerinde durmakta ve bu problemlerin hem tarih, hem de edebiyat tarihi bakımından nasıl çözüleceğini ortaya koymaktadır. Müellifin bu makalesi daha sonraki çalışmaları için bir yol haritası mahiyetindedir. Köprülü, bu dönemde Şahabeddin Süleyman ile birlikte edebiyat tarihine dair önemli etüdler yapmıştır. *Bilgi Mecmuası*'ndan sonra ilmî çalışmalarını Ziya Gökalp ile birlikte çıkardığı *Millî Tetebbu'lar Mecmuası*'nda sürdürmüştür. Bu mecmua, Türkoloji alanında ilk ciddî neşriyat olup *Türkiyat Mecmuası*'nın bir prototipi mahiyetindedir. Köprülü bu dergide Türk Edebiyatının kökenlerini ve tekâmülünü araştıran iki önemli makalenin yanısıra, tamamlanmamış olarak kalan, Anadolu'da Selçuklu varlığını inceleyen bir araştırma neşretmiştir. Müellifin ilim âleminde şöhret bulmasına yol açan çalışması, 1918 yılında neşrettiği *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'dır. Halil İnalcık tarafından Türkiye'de modern tarihçiliğe açılan kapı olarak değerlendirilen bu hacimli eser, ilmî kıymetini günümüze kadar muhafaza etmiştir.[2]

1922'de *Edebiyat Fakültesi Mecmuası*'nda neşrettiği Anadolu'da İslâmiyet adlı makalesiyle Köprülü, meşhur Şarkiyatçı Franz Babinger'in *Der Islam in Kleinasien* isimli makalesine cevap vermiş ve önemli düzeltmelerde bulunmuştur.[3] 1926 yılında yazdığı *Türk Edebiyatı Tarihi* isimli eseriyle Türk edebiyat tarihi ilk defa modern bir tasnife tâbi tutulur. 1931 yılında ise *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*

[2] Halil İnalcık, "Türk İlmi ve M. Fuad Köprülü", *Türk Kültürü*, sayı 65, (1968), s. 291.
[3] Her iki makale de bir kitap halinde neşredilmiştir. Bakınız: *Anadolu'da İslâmiyet*, İstanbul: İnsan Yay. 1996.

Hakkında Bazı Mülahazalar."[4] makalesinde Batılı tarihçilerin öne sürdükleri kadar fazla bir tesir olmadığı tezini işlemiştir. Benimsenen müesseselerin de doğrudan Bizans'tan Osmanlılar'a değil, Abbasiler aracılığıyla Ortadoğu geleneği şeklinde tesir ettiğini savunur. Müellifin ilim dünyasında büyük yankı uyandıran diğer bir çalışması da 1934 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği konferansları içeren ve ertesi yıl Paris' te *Les Origines de L'empire ottoman* ismiyle basılan eseridir. Köprülü burada Gibbons tarafından Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve Osmanlı hanedanının menşei hakkında serdedilen nazariyeleri şiddetle tenkid etmiş ve kendi tezini delilleriyle ortaya koymuştur.[5] Aynı konuyu tamamlayıcı mahiyette olmak üzere müellif, 1943'te *Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei Meseleleri* isimli makaleyi yayımlamıştır.[6]

Yukarıda Köprülü'nün en temel ve sahasında çığır açan eserleri kronolojik bir sıra ile zikredilmekle iktifa olunmuştur. Elbette müellifin Türk tarihinin muhtelif sahalarına ait yüzlerce kitabı, makalesi, ansiklopedi maddesi ve tahriratı bulunmaktadır. Maalesef bu muazzam külliyatı burada sıralamak imkânı yoktur.[7]

Köprülü yalnız kendi çalışmalarıyla bir çığır açmakla kalmamış, yetiştirdiği talebelerinin Türk tarihinin çeşitli sahalarındaki çalışmalarıyla bir ekol haline gelmiştir. "Cumhuriyet dönemi tarihçiliğimizin belli başlı isimlerini gözden geçirdiğimizde, ilk safta Köprülü'nün asistan ve talebeleriyle yüz yüze geliriz. Şamanizmin tarihçisi Abdülkadir İnan, Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar her aşamada Türk göçebe kabile yaşantısının incelenmesine tüm ömrünü adayan Faruk Sümer, Ortaçağ mezhep ve tarikatlarımızı en iyi bilen Abdülbaki Gölpınarlı, dünya çapındaki halk bilimcimiz Pertev Nailî Boratav, Selçuklu uzmanı Osman Turan, On altıncı

---

[4] *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, 1, (1931), 165-313. Bu makale daha sonra kitap olarak basılmıştır. İstanbul: Ötüken Yay. 1981.

[5] Gibbons'un Ragıp Hulusi tarafından Türkçe'ye tercüme edilen ve Osmanlıca olarak 1928'de basılan kitabı, yeni harflerle tekrar neşredilmiştir. Bakınız: Herbert A. Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara: 21. Yüzyıl Yayınları, 1998. Köprülü'nün Fransızca eserinin Türkçe tercümesi için bakınız: *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara: TTK, 1959.

[6] *Belleten*, VII, (1943), 219-313.

[7] Köprülü'nün eserleri için bakınız: Şerif Hulusi Sayman, "Köprülü'nün Yazıları İçin Bibliyografya 1913-1934", İstanbul: 1935. Sami Özerdim, "Fuad Köprülü'nün Yazıları 1908-1950", *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar*, I, Ankara: 1950, 159-248. "Fuad Köprülü'nün İlmî Neşriyatı", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul: 1953, XXVII-L; Fevziye Abdullah Tansel, "Prof. Fuad Köprülü'nün Yazıları İçin Basılmış Bibliyografyalar", *Türk Kültürü*, sayı 68, (1968), 543-556; Orhan F. Köprülü, "Prof. Fuad Köprülü İçin Yazılmış Bibliyografyalar ve Bunlara Bazı İlâveler", *Türk Kültürü*, sayı 93, (1970), 616-620; Orhan F. Köprülü, "Fuad Köprülü'nün Bibliyografyasına Yeni İlâveler", *Türk Kültürü*, sayı 120, (1972), 1242-1245; Orhan F. Köprülü, "Köprülü Bibliyografyasında Yeni Gelişmeler", *Türk Kültürü*, (1975), 52-55.

yüzyıl buhranı üzerinde duran Mustafa Akdağ, nihayet en büyük Ottomanist Halil İnalcık bunlardan birkaçıdır".[8]

FUAD KÖPRÜLÜ'NÜN İLİM ANLAYIŞI

Osman Turan'a göre "bir buçuk asırdan beri Avrupa'ya binlerce talebe gönderdiğimiz halde, Avrupa ilim ve metodlarının Türkiye'ye nakli şerefi onlara ait değil, garba gitmeyen, hattâ memlekette tarih ilmi tahsili yapmayan Fuad Köprülü'ye aittir." Bu tespit, Fuad Köprülü'nün kendini yetiştirmekteki başarısı ve zihnî kabiliyeti ile birlikte mütâlaa edildiğinde son derece dikkate değerdir. Gerçekten de Fuad Köprülü, muntazam bir tarih eğitimi almadığı halde Türkiye'de modern tarihçiliği kurma başarısını göstermiştir. Şüphesiz bu başarısının temelinde onun metodolojiye olan tutku derecesindeki hassasiyeti yatar. Köprülü'ye göre ilmin esası usûldür. Her ilim ancak kendisine mahsus olan ilmî usûllerin kullanılmasıyla teşekkül edebilir. İşte bu anlayış Batılı anlamdaki metodolojik yaklaşımın ta kendisidir. Köprülü'nün usûl hususundaki hassasiyeti daha sonraki ilmî faaliyetlerinde hiç azalmadan devam etmiştir. 1938'de yazdığı Türk hukuk müesseseleri ile ilgili makalesinde usûl meselesinden bahis açarak "usûle ve tarihî-filolojik muhtelif yardımcı disiplinlere müracaat edilmesinin gerekliliğini" vurgulayarak "böyle bir çalışma için sistematik hukuk bilgisi ne kadar zarurî ise, muhtelif mahiyette tarihî kaynakların sağlam bir tarzda kullanılabilmesi için filoloji ile beraber, tarihin yardımcı ilimleri dediğimiz talî şubelerin bilinmesi de o kadar zarurîdir" demektedir. Ona göre "bilhassa orta zaman Türk tarihi gibi henüz en belli başlı kaynaklarının mahiyet ve kıymeti layıkıyla tespit edilmemiş, büyük bir kısmı henüz yazma halinde kalmış, yani *érudition* mesaisi henüz pek geri bulunan bu saha için bu zaruret büsbütün kendini gösterir". Şüphesiz Köprülü'nün ilim anlayışındaki bu sağlam perspektifi onun tahlil ve terkip kudretine de yansımıştır. Öyle ki Osman Turan'a göre "onun tenkidine karşı ya susulmuş veya cevaplar zayıf kalmıştır. Tenkid ve münakaşalarında daima ilmî hâkimiyeti muhafaza etmiş ve hiçbir zaman mağlup olmamıştır. Görüşleri ve tezleri daha sonra ana hatları ile teyid edilmiştir. İyi araştırmadığı meselelere temas ederken, ilmî ölçü ve ihtiyatta çok dikkatli davranması da muvaffakiyetleri arasındadır."

İkinci Meşrutiyet'in çalkantılı siyasî ve entelektüel havası içinde Türkçülük gibi yeni filizlenen bir ideolojinin müdafii de olan Köprülü'nün nasıl olup da ilim ile ideolojiyi saplantıya düşmeden imtizaç ettirebildiği sorusu hemen akla gelmektedir. Bu soru, oldukça önemlidir ve Köp-

[8] Halil Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuad Köprülü*, İstanbul: 1983, s. 91.

rülü üzerindeki muhtelif tartışmaların odağında yer alır. Bu başarıda Köprülü'nün şahsî hususiyetleri rol oynadığı kadar devrin ilim anlayışındaki gelişmeler de etkili olmuştur. İkinci Meşrutiyet devrinde bilhassa tarih alanındaki araştırma konularında bir değişim gözlenmeye başlanmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Türkçüler arasında Türk tarihi ilk devirlerinden itibaren ele alınmaya başlanmıştır. Bunlardan Süleyman Paşa, Ahmed Vefik Paşa, Ahmed Midhat Efendi, Necip Asım başta gelen isimler olarak zikredilebilir. İşte bu ortamda artık tarihin araştırma nesnesi eskiden olduğu gibi hanedanlar veya devlet ricali değil, milletin kendisi ve onun oluşturduğu kültür ve medeniyettir. Böyle olunca ideoloji (Türkçülük), ilimle (tarih) tenakuza düşmez.

FUAD KÖPRÜLÜ'NÜN TARİH ANLAYIŞI[9]

Cevdet Paşa ile başlayan terkîbî tarihçilik Köprülü ile kemale ererek sahasını da genişletmiş ve Türkiye'de modern sosyal tarih anlayışının temellerinin atılmasına vesile olmuştur. Fuad Köprülü, bizde tarih yazıcılığının hanedan ve devlet ricalini esas alan klasik anlayıştan tamamen arındırılarak modern anlayışla yeni bir zemine oturtulması gerektiğine inanır. Ona göre: "memleketimizde tarih hâlâ muhaberat ve muzafferiyat hikâyeleri, hükümdar ve vüzerâ menakıbı, müsâlahanâmeler akdi, isyan ve ihtilal vak'aları, ricalin katl ve idamı gibi telakki olunmaktadır. Halbuki müverrih vekayi'-i maziyesini nakl ve ihya etmek istediği cemiyetin menşe'-i ırkîsini, muhit-i hükmî ve coğrafîsini, tarz-ı teşekkülünde medhaldâr olan âmilleri, kuvâ-yı siyasisinin tarz-ı tevezzu ve tahakkümünün, aile iktisadiyatını, halk hayat ve teşkilatını, bu teşkilatın resmî teşkilat ile münasebetlerini, şekl-i mülkiyyeti, ziraat, ticaret ve sanayii, lisan ve edebiyatı, dini, terakkiyat-ı ilmiyyesi, mücavir kesimlerle maddî ve manevî münasebâtın derecesini vazıh hatlarla göstermelidir." İşte bu satırlar çağımızdaki modern sosyal tarih anlayışının temel prensiplerinin en bariz ifadesidir. Ona göre tarihin konusu toplum ve onun ürettiği değerler olmalıdır. Köprülü'nün ilmî faaliyetine baktığımızda, arşiv vesikalarından ziyade menâkıbnâmeler, şair tezkireleri ve divanları esas aldığını görürüz. Günümüz Türk tarihçiliği ise Ahmet Yaşar Ocak'ın ifadesiyle, Köprülü'nün açtığı bu yolu takip etmek yerine, resmî vesikalara dayanan, devlet merkezli tarih çerçevesine saplanıp kalmıştır.

[9] Köprülü'nün tarih anlayışı hakkında Kerim Sadi, A. Cerrahoğlu müstear ismiyle *Tarih Anlayışı Olmayan Fuad Köprülü* adıyla 1964 yılında yayımladığı kitapçıkta Köprülü'yü metodsuzlukla itham ederek ağır bir şekilde eleştirmektedir. Ancak Köprülü gibi büyük bir âlimin ilmî tekâmülünü menfi bir şekilde ve çoğu kez siyasî mülahazalarla eleştiren müellifin bu eserine ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

"Münferit ve müstesna vak'aları bir yığın halinde toplamakla bir tarih vücûda getirilemeyeceğine" inanan Köprülü, eski müverrihleri de "her vak'ayı tesadüfün yahut takdir-i Samedânînin bir neticesi gibi telakki etmekle" suçlar. Müellifin bu hükmünden kısmen Naîma, Peçevî ve Cevdet Paşa kurtulmuştur. Meşrutiyet'in ilânından sonra memlekette tarih merakının son derece uyandığına işaret eden Köprülü, buna rağmen millî tarihimize ait şahsî hiçbir eser çıkmamasına hayret etmekte, bunu da memlekette tarihçi ve âlim yokluğuna bağlamaktadır.[10]

Köprülü, zamanın padişahı Sultan Reşad'ın emriyle kurulan Tarih-i Osmanî Encümeni'nden de pek umutlu değildir. Üyeler "mütebahhir ve mütehassıs olmakla beraber Köprülü'ye göre âlim sıfatını haiz değillerdir. Çünkü onlar vak'aları yan yana dizmekle tarih yazdıklarını zannetmekteler." Onun nazarında "umûmî kütüphanelerin birinde herkesin malumu olan gayr-ı matbu bir metni istinsah ederek aralarına vak'anüvis tarihlerinden bazı fıkralar karıştırmakla kıymetdâr bir eser-i tarihî vücûda getirdikleri zannına düşen bu heyetten ilmî bir Osmanlı tarihi beklenemez. Daha ortada müessese tarihiyle uğraşanlar dahi yokken, Maarif Nezareti'nce 35 ciltlik tarih yazılmaya teşebbüs edilmesini de nihayet bir hülya telakki etmektedir."[11]

Köprülü'nün tarih anlayışının ciddiyeti ve ilmi hüviyeti burada açıkça görülmektedir. Çünkü o, henüz monografilerle, müessese tarihleriyle, folklor araştırmalarıyla altyapısı hazırlanmamış mazinin romantik bir üslûpla kaleme alınarak 35 ciltlik bir külliyatın ortaya konamayacağını çekinmeden ifade etmiştir. Aradan bunca yıl geçmiş olmasına rağmen bugün dahi böylesine hacimli bir eserin vücûda getirilememiş olması Köprülü'yü haklı çıkarmakla kalmamış, söz konusu alanlardaki çalışmaların henüz yeterli seviyeye ulaşmadığını ispatlamıştır. Her ne kadar M. Altay Köymen, Fuad Köprülü'nün hükümlerindeki haklılığı "o zaman girişilen her iki teşebbüsün hâlâ gerçekleştirilememesinden, bu gidişle daha bir asır da geçse gerçekleştirilemeyeceğinin muhakkak olmasından anlaşılmaktadır" demekteyse de 1960'lardan bu yana Osmanlı tarih araştırmalarında önemli mesafeler kaydedilmiştir. Ömer Lütfi Barkan ve Halil İnalcık'ın Osmanlı sosyo-ekonomik tarihi ile ilgili çalışmaları Köprülü'nün işaret ettiği hususlarda çok büyük açılımlar getirmiştir. Öte yandan arşivlerden gün yüzüne çıkarılan monografilerin katkısıyla tamamen olmasa bile Osmanlı tarihinin iskeleti yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır.

---

[10] Fuad Köprülü, "Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında", *Bilgi Mecmuası*, cilt 1, 1913, s. 186-187.

[11] M. Altay Köymen, "Prof. M. Fuad Köprülü'nün Tarihe Dair İlk Yazıları" *Türk Kültürü*, sayı 47, (1966), s. 953-956.

Köprülü, özünde var olan modern ve ilmî tarih anlayışını olgunluk dönemlerinde *Annales* ekolünün tesiriyle daha da sistematik hale getirmeye muvaffak olmuştur. Ona göre, "asırlarca sürmüş bir tarihî tekâmülün safhalarını umumî ve bariz hatlarıyla görebilmek için, lüzumsuz teferruata boğulmayacak ve fakat umumî levhanın açıklığını ve doğruluğunu da bozmayacak kadar yüksekten bakmak lazımdır. Tarihçinin bütün o teferruatı bilmekle beraber arızî olanı daimî olandan ayırt edebilmesi zarurîdir." İşte Köprülü bu anlayışıyla tarih yazıcılığında "büyük dalga" denen kavrayışı benimsemiş gözükmektedir. Onu *Annales* ekolü ile aynı çizgiye getiren de bu anlayış olsa gerektir. Esasen bu bakış açısı, hakkında her türlü tarihî teferruatın, vesikaların, vak'aların bilindiği devirler için makûl görünebilir. Fakat kendisinin de ifade ettiği gibi henüz temel pekçok noktası bilinmeyen, kahramanları ve olayları sisler arkasında bulunan ve tarihî şahitliklerine son derece güç ulaşılan Türk tarihi için bu yaklaşım hatalı teşhislere yol açabilir. Çünkü pekçok bakımdan uzaktan bakılabilecek, mütekâmil bir levha ortada yoktur. Levhanın bizatihi kendisi parça parça bilinen teferruattan yola çıkılarak tamamlanmaya muhtaçtır.

KÖPRÜLÜ'NÜN TARİH KONULARI

Köprülü'nün ilgi alanı çok geniş olmasına rağmen onun nazarında "tarihçiler yalnız ortaçağla uğraşanlardır. İlkçağ arkeolojidir. Yeniçağ gazete koleksiyonu karıştırmaktır. Ortaçağ ise yazılı vesikaları arşivde araştırmak, kütüphanelerde vak'anüvislerin ağdalı dille yazdıkları eserleri okuyup anlamaktır. Müverrih yalnız ortaçağı inceleyenler arasından çıkar."[12]

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu meselesi onun tarihçiliğinde önemli bir bahis teşkil eder. Fuad Köprülü'nün genel sistematiği açısından bakıldığında buna pek şaşmamak gerekir. Çünkü kuruluş devri, Batılı tarihçilerin üzerinde en fazla spekülasyon yaptıkları, Türk tarihçilerinin ise efsane ve rivâyetlerin arasında boğulduklarından hakikatlere bir türlü ulaşamadıkları bir saha özelliği taşımaktadır.

Herşeyden evvel Köprülü Osmanlı tarihini müstakil olarak ele almaz. Osmanlı tarihi genel Türk tarihinin seyri içinde bir anlam ifade eder. İşte bu nokta, kendinden önceki tarihçilerin üzerinde durmadıkları bir husustur. Klasik Osmanlı tarihçiliğinin çerçevesi Osmanlı hanedanı ile sınırlıdır.[13] Her ne kadar 19. asrın ikinci yarısından itibaren milliyetçiliğin de tesiriyle Osmanlı Devleti'nden önceki Türkler'in tarihine Ahmed Vefik

[12] Enver Behnan Şapolyo, "Hocam Fuad Köprülü", *Türk Kültürü*, sayı 47, (1966), s. 981.
[13] Bernard Lewis, "History Writing and National Revival in Turkey", *Middle East Affairs*, c. 4, 1953, s. 218.

Paşa ve Süleyman Paşa dikkat çekmişlerse de konu Köprülü'ye kadar ilmî bir bütünlük içinde ele alınmamıştır. Onun tarih inşasında Orta Asya Türk tarihi, Horasan'daki Türk varlığı, Anadolu Selçuklu Devleti ve Osmanlı Devleti bir bütünün parçalarını teşkil eder. Bir coğrafyada, hanedanın değişmesi ile o coğrafya sakinlerinin kültür ve medeniyeti bir anda değişemez. Kuruluş meselesini de o, işte bu sağlam temele dayanarak tahlil etmiştir.

Köprülü'nün ilmî mesaisinde önemli yer tutan bir başka çalışma sahası din ve tasavvuftur. O, Türkiye'deki özellikle heterodoks İslâm etüdlerinin temellerini atmıştır. Tasavvufun Türk toplumundaki yansımalarını büyük bir vukufiyetle tespit etmiş ve ayrıca incelenmesi gereken meseleleri de yol göstermek amacıyla işaret etmiştir. Kendisinin incelenmesinde fayda gördüğü hususlar daha sonra tarihçiler tarafından ele alındığında, onun uyarılarının ne kadar yerinde olduğu anlaşılmıştır.[14] Bu konudaki şaheseri *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* kitabıdır. Bu eser, Ahmet Yaşar Ocak'a göre, "bir bütün olarak Osmanlı dönemi de dâhil Türk sûfiliğinin ilk sentetik genel tarih tecrübesi sayılabilir. Kitaba bu hüviyetini veren, en az metinleri kadar vazgeçilmez olan uzun dipnotlarıdır. Bu dipnotlar kaynaklar hakkında tenkidli bilgilerin yanında pek çok önemli meseleyi gündeme getirir, tahlile tâbi tutar ve tartışır."[15]

Müellif, yazdığı monografilerle de Türk medeniyetinin, tarihin derinliklerinde kalmış şahsiyetlerini ilim dünyasının dikkatine sunmuştur. Bilhassa saz şairleri dizisi bu alandaki büyük bir boşluğu doldurmaya muvaffak olmuştur.

FUAD KÖPRÜLÜ VE EDEBİYAT

Köprülü muhakkak ki bir tarihçidir, ama her şeyden evvel bir edebiyat tarihçisidir. Kendisi de şair olan müellif, ilk şiirini 1905'te henüz 15 yaşında iken *Musavver Terakki*'de yayımlamış, 1908'den sonra ise devamlı olarak neşriyat hayatına atılmıştır. 1910'dan itibaren liselerde edebiyat okutmaya başlamış, çeşitli gazete ve mecmualarda edebiyat ve edebiyat tarihi hakkında makaleler neşretmiştir. Bu yazılarıyla dikkat çeken Köprülü, 1913 senesi sonlarında, daha 23 yaşında iken Halid Ziya (Uşaklıgil)' nın istifasıyla boşalan İstanbul Darülfünûn'un Türk Edebiyatı şubesine müderris tayin edilerek bundan sonra uzun yıllar içinde bulunacağı aka-

[14] Önce Abdülbaki Gölpınarlı ve daha sonra ise Ahmet Yaşar Ocak, Köprülü ekolünün bu alandaki önemli temsilcileridir.

[15] Ahmet Yaşar Ocak, "Fuad Köprülü, Sosyal Tarih Perspektifi ve Günümüz Türkiyesi'nde Din ve Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında 'Tarihin Saptırılması' Problemi," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 3, (1997), s. 223.

demiye intisab etmiştir. Köprülü bu dönemde bazı münevverler tarafından savunulan Millî Edebiyat cereyanına iştirak etmiştir. Kısa zamanda bu cereyanın ilmî anlamda en faydalı ve salahiyetli bir unsuru olmuştur.[16]

Köprülü'nün Türk edebiyat tarihinin nasıl tedkik edilmesi gerektiğine dair fikirlerini yukarda zikredilen *Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl* makalesinde görmekteyiz. Onun tarihe bakışındaki "süreklilik" anlayışı edebiyat tarihi için de söz konusudur. Ona göre, "iyi bir edebiyat tarihçisi, Türk edebiyatının en karanlık menşe'lerinden başlayarak, Şarkta keşfedilen turfan eserlerinden, Orhun abidelerine ve Kutadgu Bilig'den Nevâî'ye kadar, Anadolu Türkleri'nde ise kendisine tekaddüm eden mühim fakat unutulmuş bir edebî devrenin mevcudiyeti, lisanının tekemmül etmiş şeklinden anlaşılan Yunus Emre'den Şeyh Galib'e kadar inceden inceye bir tahlil ve onu müteakip mütebahhirane bir terkib vücuda getirirse, Türk ruhunun uğradığı tahavvülleri ve edebiyatın Türk cemiyetiyle münasebet derecesini az çok bir vuzuh ile meydana koyabilir."[17]

Köprülü bu prensipleri ve edebiyat araştırmalarında yapılması gerekenleri daha 1913'te açıkça ortaya koymakla kalmamış, daha sonraki ilmî mesaisini bu ilkelerin gerçekleştirilmesine hasretmiştir. Bunun en bariz delili, Köprülü'nün Türk edebiyatı tarihinin muhtelif zaman ve mekânlarına dair monografik ve folklorik araştırmalar yapmış olmasıdır. 1915'te âşık tarzının menşe ve tekâmülüyle ve Türk edebiyatının menşe'ini tedkikle işe başlamış, daha sonraki dönemlerde Çağatay edebiyatı, Azerî edebiyatı, orta dönem Türk saz şairleri, vb. konularda araştırmalar yapmış, bunun yanında Ali Şir Nevâyî'den Fuzulî'ye, Âşık Paşa'dan Habibî'ye kadar Türk edebiyat tarihinin önemli şahsiyetleri hakkında biyografiler yazmıştır. Öte taraftan edebiyatı sosyal hayatın bir unsuru telakki ettiğinden edebiyatın güncel meselelerine ait tartışmaların içinde yer almıştır. Vezin meselesi, dil meselesi gibi konuları işlemiştir.

Köprülü'nün Türk edebiyatına bakışı şüphesiz ilmî olmak yanında milliyetçi kaygılar da taşır. Ele aldığı konular Türkler'in asırlar içinde teşekkül etmiş kültürel birikimini ortaya çıkarmaya matuftur. Müellifin edebiyat tarihi anlayışında, tarihe bakışındaki gibi bir süreklilik göze çarpar. O, Türkler'in tarihleri boyunca üretmiş oldukları her türlü edebî birikime sahip çıkar. "Türk Divan edebiyatı, millî edebiyat çerçevesi dışında bırakılamaz. Hakikatte Türk Divan edebiyatı da Türk halk ve tasavvuf edebiyatı kadar millî ve büyük bir edebiyattır" demektedir.[18]

---

[16] Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. II, İstanbul: MEB, 1997, s.1124.
[17] F. Köprülü, "Türk Edebiyatında Usûl", *Edebiyat Araştırmaları*, I, İstanbul: 1989, 19-20.
[18] Nihad Sami Banarlı, "Köprülü'nün Hayatından Çizgiler", *Türk Kültürü*, sayı 47, (1966), s. 965.

Köprülü edebiyat türlerini de birbirinden tamamen bağımsız olarak ele almaz. Onun nazarında "içtimâî hadiselerin hepsinde olduğu gibi edebî hadiseler de o kadar karışık ve birbiriyle o kadar alâkalıdır ki halk edebiyatını anlamadan Bakî ve Nef'î'lerin yüksek edebiyatını kavrayabilmek imkânsız ve bu ikincisini terk ve ihmal ederek diğerlerini anlamaya çalışmak mânâsızdır."[19]

KÖPRÜLÜ'NÜN MİLLİYETÇİLİK ANLAYIŞI

Köprülü daha çok genç yaşında iken hamâsî milliyetçilikten uzaktır. "Bugün mefkûreci Türk genci görüyor ve duyuyor ki, asrımız milliyetçilik asrıdır. Fakat aynı zamanda şuna da kanidir ki, milliyetperverlik telakkisi menfi bir hisden ibaret kalamaz. İnsan milliyetperver olabilmek için evvela kendi milliyetinin neden ibaret olduğunu, yani tarihini, coğrafyasını, içtimaiyatını, lisan ve edebiyatını bilmelidir". Fakat Köprülü millî hissiyattan büsbütün mahrum değildir. Balkan harbinde Türk ordusunun uğradığı acı bozgunlar onun ruhunda da derin akisler uyandırmış, *Türk Yurdu*'nda "Türk'ün Duası", "Meriç Türküsü" gibi heyecanlı şiirler yazmıştır.[20]

Köprülü'nün milliyetçiliğinin oluşmasında Ziya Gökalp'in derin tesiri vardır. Bununla birlikte, aynı fikrî cereyanın içinde bulunmuş olmalarına rağmen milliyetçiliğin ilmî tabanının nasıl inşa edileceği hususunda aralarında bazı farklılıklar görülür. Ziya Gökalp bir teorisyen olması hasebiyle tek tek hadiseleri değil, büyük nazariyeleri önemli görür; Türk milletinin kültürüne ve hayat tarzına ilişkin genel değerlendirmeler yapar. Buna karşın Köprülü öncelikle tek tek hadiselerin meydana çıkarılması ve muhtemel nazariyelerin de bu hadiseler üzerine oturtulması gerektiğine inanır. Belki de bu farklılık, Ziya Gökalp'in bir sosyolog, Fuad Köprülü'nün ise bir tarihçi olmasından kaynaklanmaktadır.

1915'te Köprülü ve Gökalp birlikte *Millî Tetebbu'lar Mecmuası*'nı çıkarmışlardır. Türk milletinin mazisinin bütün yönleriyle araştırılması mecmuanın başlıca gayesi olmuştur. Köprülü'nün bu konudaki hassasiyeti bütün ilmî hayatı boyunca devam etmiş, ilmî mesaisinin tamamını, Türk milletinin tarihinin, kültür ve medeniyetinin tanıtılmasına harcamıştır. Ancak Köprülü, bu yolda ilmî tavrından taviz vermemiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında birtakım sebeplerle ortaya atılan dil ve tarih teorileri-

[19] Fuad Köprülü, "Âşık Tarzının Menşe'i ve Tekâmülü." *Edebiyat Araştırmaları*, I, İstanbul: 1989, s. 238.
[20] Halil İnalcık, *a.g.m.*, s. 290.

ne hep soğukkanlı yaklaşmıştır. İlmî temeli olmayan günün moda nazariyelerinin peşine düşmemiştir.

Köprülü'nün milliyetçiliği ırk mefhumuna dayanmaz. O, milleti içtimâî ve manevî bir realite olarak görür. Milletler, tarihî teşekküller olup ırkî saflıklarını yitirmişlerdir. Bu nedenle o ırkçılığı şiddetle reddeder. 1940'ta yazdığı bir makalede "Türk milliyetçiliğini dar ve mutaassıp ırkçılık nazariyesine tamamıyla muhalif telakkilere malik ve tamamıyla meşru ve insanî mahiyette bir milliyetçilik" olarak tanımlamaktadır.[21]

Meşrutiyet'ten itibaren tartışma konusu olan ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında hız kazanan dil meselesinde de Köprülü ihtiyatı elden bırakmaz. Daha gençlik yıllarında Selanik'te neşredilen *Genç Kalemler* dergisi yazarlarının dilde sadeleşme arzularını tenkid eden Köprülü, dili toplum hayatının tabii seyri içinde gelişen ve yaşayan bir unsur olarak görür. O, bu fikirlerini Cumhuriyet devrinde de savunmayı sürdürmüştür.

Harf inkılâbını benimsemekle beraber dilimizin altyapısı bakımından bunun için vaktin henüz erken olduğu kanaatindedir. Ehil ellerde mütekâmil hale getirilmeden, idârî tasarruflarla dille oynanmasını çok tehlikeli bulur. 1926 yılında, "Anadolu Türkçesi'nin menşe'i, tekâmülü, fonetik meseleleri hallolunmadan harf ıslahatı meselesini ciddî olarak göz önüne alabilmek kabil midir?"[22] diye sorarak, bunun alelacele tatbik edilmesinin mahzurlarına dikkat çeker. Sonuçların da hemen değil, ancak çeyrek asır sonra alınabileceğini söyleyerek yetkilileri uyarır: "eski idare-i maslahat ve alelacele mahsul almak yolunu takip edecek olursak, teşebbüsümüzün derhal iflasa ve akamete uğrayacağını da unutmayalım."[23]

Daha sonraki yıllarda hız verilen Öztürkçecilik faaliyetine de karşıdır. Çünkü "asırlardır işlene işlene son şeklini almış olan Türkçe'miz Arapça' dan da Acemce'den de ileri ve medenî bir dil olmuştur."[24] Bu yüzden artık Türkçe ile fazla oynanmaması gerektiğine inanır. Vatan gazetesinde yazdığı "İlim Politika Aleti" (11.10.1945) başlıklı yazısında bizde konuşma ve yazma dilinden ayrı bir resmî ve mektep argosunun teşekkül etmesinin sebeplerini şöyle açıklar:

– "Mütehassıslardan değil, daha ziyade amatörlerden ibaret bir heyetin kurulması,

–En salahıyetli akademilerin bile dil işlerine kat'î hükümler veremeyeceği ve sadece teklifler ile iktifa edeceği bir hakikatken, bir heyetin uy-

[21] Orhan F. Köprülü, *Köprülü'den Seçmeler*, İstanbul: 1972, s. 135.
[22] Orhan F. Köprülü, *Köprülü'den Seçmeler*, s. 79.
[23] *A.g.e.* s. 80.
[24] Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 1125.

durduğu yapma dili mekteplere, hattâ üniversiteye zorla kabul ettirmeye kalkması,

– Bütün bunlar kâfi değilmiş gibi Büyük Millet Meclisi'nin kendisine bir dil akademisi salahıyeti vererek mektep akademisine uygun yeni bir hukuk argosu vücuda getirmesi."[25]

KÖPRÜLÜ SİYASETTE

1934 yılında Kars milletvekili seçilmesiyle siyasî hayata ilk adımını atan Köprülü'nün 1945'e kadarki mesaisi şeklî olmaktan öteye gitmemiştir. Harbin sonunda memleketin demokratik bir düzene geçmesini temin için verilen meşhur "Dörtlü Takrir"i imzalayanlar arasındadır. Bu hareketi onu aktif siyasete itmiş, 1946'da Demokrat Parti'nin kurucusu olarak görev almıştır. 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle Dışişleri Bakanı olmuştur. Yaklaşık altı sene bu görevi ifa ettikten sonra fikrî anlaşmazlığa düşerek 1957'de partiden ayrılmış, önce Hürriyet Partisi, 1960 ihtilalinden sonra ise kendi kurduğu Hür Demokrat Parti'de bir süre siyaset yapmış, fakat bu son teşebbüsleri hüsranla neticelenmiştir. Demokrat Parti iktidarında Dışişleri Bakanı olarak Türkiye'nin NATO'ya girmesi için sarfettiği gayretler önemli diplomatik faaliyetleri arasında sayılır. Bu çabaları semeresini vermiş ve Türkiye sonunda NATO'ya kabul edilmiştir.

Köprülü'nün siyasete atılması talebeleri tarafından pek de tasvip edilmemiş, hattâ onlardan biri, "politikacı Fuad Köprülü, büyük âlim, hoca Köprülüzade Mehmed Fuad'ı öldürdü" hükmünü vermiştir.[26] Ancak Köprülü'nün siyasetle uğraşmak için sebepleri vardır. Bir mülâkatında, siyaseti bırakarak yalnız ilme dönmesi teklif edildiğinde:

"Denize düşen çocuğunu kurtarmak için suya atılan bir babaya hiç kimse, 'sen ilim adamısın, suya atılmayı başkasına bırak!' diyemez. Bugün bütün memleket bir diktatörlük denizinde boğulurken onu kurtarmaya koşmamak da hiçbir Türk münevverine teklif edilemez. Şimdi her Türk münevverine düşen vazife, memleketi bu totaliter idareden kurtarmaktır"[27] cevabını verir.[28]

---

[25] Bilgay Esemenli, "Fuad Köprülü'nün Ardından", *Türk Kültürü*, sayı 47, (1966), s. 984

[26] M. Şakir Ülkütaşır, "Fuad Köprülü ve Bazı Basın Hatıraları", *Türk Kültürü*, sayı 47, (1966), s. 978.

[27] Nihad Sami Banarlı, "Köprülü'nün Hayatından Çizgiler", s. 967.

[28] Fuad Köprülü'nün 1934-1954 yılları arasındaki siyasî hayatına dair detaylı bilgi ve hatıralar için 21. Yüzyıl Yayınları tarafından 2000 yılı içinde neşredilecek olan, Faik Ahmet Barutçu' nun *Milli Mücadele'den Demokrasiye Siyasi Hatıralar* adlı kitabına bakınız.

Türk ilminin büyük ismi Mehmed Fuad Köprülü elbette yukarıda ana hatlarıyla çizilen çerçeveye sığdırılamaz. Köprülü ile ilgili mütekâmil bir yazı yazmak neredeyse imkânsızdır. Bu mütebahhir ilim adamı hakkında söylenecek yeni fikirler her zaman vardır ve olmalıdır. Şüphesiz Köprülü hakkında ilim dünyasındaki tartışmalar, heyecan ve tazeliğini kaybetmeden uzun süre devam edecektir. Biz burada muhtevası ve mahiyeti çok geniş olan bu meseleye kısaca temas etmeye çalıştık.



TÜRKİYE'DE BİR MÜMTAZ TURHAN YAŞADI*

Yılmaz Özakpınar

On sekizinci yüzyılın başlarından itibaren Türkiye batılılaşma ihtiyacını duymuştur. Önce askerî, daha sonra idari ve siyasi ıslahat ve inkılâp hareketleri birbirini takip etti. Yaklaşık üç yüz yıldır devam eden değişmeler sonunda vardığımız nokta şöyle ifade edilebilir: Batı'yı ne alabiliyoruz, ne bırakabiliyoruz.

Mümtaz Turhan, Türkiye'nin girdiği bu çıkmazdan nasıl kurtulabileceğini göstermeye uğraşmıştır. Onun bu hususta fikirlerini özetlemeye çalışacağım.

Batılılaşma bir zarurettir. Ancak, batılılaşma, Batı ülkelerinin yaşayışlarını görünüşte taklit etmek değildir. Batılılaşma, Batı ülkelerinin sosyal kurumlarını orasından burasından alarak Türkiye'ye sokmak da değildir. Fabrikalar kurmak, modern cihazlar ve teknikler kullanmak da batılılaşma değildir.

Mümtaz Turhan'ın nazarında batılılaşma meselesi Türkiye'nin hayati davasıdır. Mümtaz Turhan, milli kültür kavramı üzerinde önemle durmuş ve milli kültürü, millet olmanın vazgeçilmez şartı olarak görmüştür. Onun

---

* Bu makale, Yılmaz Özakpınar'ın *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler* (Ötüken Yayınları, İstanbul,1998,12-38) eserinden kısmen alınmıştır.

anladığı mânâda batılılaşma, milli kültüre yeni bir faktörü katmaktan ibarettir. Bu faktör bilimdir. Bilim, milli kültürün kendi bütünlüğünü daha iyi korumasına, dinamizm kazanmasına ve bugünün dünyasında etkili olacak güce erişmesine yarayacaktır. Ne hazindir ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemeye başladığı ve batılılaşma ihtiyacını duyduğu devir, Batı'da modern bilimin ortaya çıktığı ve gelişmeye başladığı devirdir. Batı'da modern bilimin doğuşunu o zaman fark edebilmiş ve bilimin başlangıcından itibaren gelişmesine katkıda bulunmuş ya da hiç değilse gelişmesini takip etmiş olsaydık, bugün batılılaşma diye bir meselemiz olmayacaktı.

Maalesef, Batı'ya üç yüz yıldır üstünlüğünü sağlayan bilimin nasıl bir şey olduğunu hâlâ kavramış değiliz. Bilim ve teknoloji herkesin ağzında; fakat bilim denince kitapların içindeki bilgileri, teknoloji denince mevcut makine, cihaz ve teknikleri anlıyoruz. Kitaplar ve makineler öğrenilebilir ve tekrarlanabilir; makinelerle belirli işler görülebilir. Ama bütün bunlar bir toplumun bilim ve teknoloji dışında kalmış olduğu gerçeğini değiştirmeye yetmez. Çünkü bilim, yeni bilgiler keşfetme zihniyetidir; teknoloji de o bilgileri pratik amaçlara ulaşmayı sağlayacak tekniklere dönüştürme hüneridir. Sadece bilinenleri bölük pörçük alma, bilim ve teknoloji bakımından bir şey ifade etmez. Onun için görünürdeki bir sürü aldatıcı değişmelere rağmen toplumun yapısı ve mahiyeti aynı kalmakta, toplum kendi temayül ve ihtiyaçlarına göre bilgiler keşfetmekten ve teknikler meydana getirmekten âciz kalmaktadır.

Bilim ve teknoloji, batılılaşmanın ölçüsü olarak kabul edilince, Batı coğrafi bir kavram olmaktan, belirli bir tarihi gelişmeden geçmiş Avrupa milletleri ile sınırlanan bir dünya olmaktan çıkar; bilim zihniyetini ve teknolojik kapasiteyi temsil eden bir kavram olur. Bunun içindir ki Mümtaz Turhan'ın anladığı ve Türkiye'nin ilerlemesi için lüzumlu gördüğü mânâda batılılaşma karşısında hissî bir tavır almak yersizdir. Böyle bir tavır, Türk milleti büyük bir millet olduğu için yersizdir. Türk milleti, tarihî bir vakıa olarak kültüründe eksik kalmış bilimi, büyüklüğünün ve kendinden emin olmanın vakarı içinde açık yüreklilikle anlama çabasına girebilir ve bilimin gelişmesine kendisi de katkıda bulunabilir; bilimi, milli kültürünün bir parçası yapabilir. Bu itibarla, "kendi değerlerimizi koruyalım, yaşatalım, yeter" diyerek, inanç, örf ve âdet, ahlâk bakımından beğenmediğimiz Batı ülkelerini aşağılama yoluna sapmak çıkar yol değildir. Batı ülkelerinin, bilim ve teknolojideki üstünlükleri sayesinde müreffeh ve güçlü olması karşısında öfkeye ve küçüklük hissine kapılarak Batı bilimini basit bir hadise olarak görmek, bu "bilimlerin kökleri bizim eski kültürümüzde vardı" diyerek ve mazide üstün olduğumuz za-

manları hatırlayarak avunmak, Türk milletine yaraşan gerçekçi bir tutum değildir.

Yukarıda anlatmaya çalıştığımız tarzda bir batılılaşmayı müdafaa eden Mümtaz Turhan, bu gaye ile yazdığı bütün eserlerinde, bilim zihniyetiyle mücehhez yüksek seviyeli bir toplum olabilmek ve aynı zamanda milli haslet ve kıymetlerini muhafaza eden haysiyetli bir millet olarak yaşayabilmek için hal çareleri göstermiştir. Türk milletine duyduğu tertemiz sevgi, Mümtaz Turhan'ı, düşünme kudretini Türk milletinin hayati ve uzun vadeli meselelerine hasretmeye sevk etmiştir. Bilim zihniyeti, onda sadece meslekî faaliyet sırasında başvurulan iğreti bir metot ezberciliği değil, ister laboratuarda, ister toplum içinde olsun, hadiselere ve meselelere bakış tarzını tayin eden bir kafa yapısıydı. Türkiye'nin faydasız ya da zararlı değişmelerle iki yüz elli yıldır olduğu gibi hâlâ vakit kaybetmekte olduğunu üzülerek müşahede ediyordu. Toplum yapısını sosyoloji, sosyal antropoloji ve sosyal psikoloji bilimlerindeki kavramlarla tahlil ediyor ve aksaklıkları tespit ediyordu. Kültür değişmesi meselelerini inceliyor ve toplum yapısını sarsmadan, milli kültürü ve millet bütünlüğünü muhafaza ederek, bilimi toplum hayatında kurumlaştırmanın yollarını arıyordu. Bilim, toplumda gerçek bir işlev görmüyordu. Bu yüzden, bilimin etkisinden uzak kalan diğer toplum kurumlarının işleme tarzı da verimsizdi. Bilimi, verimli ve etkili bir kurum halinde içtimai yapıya yerleştirmeden, Türkiye hakiki anlamda modernleşemezdi.

Mümtaz Turhan büyük bir şahsiyetti. Mütevazı idi. Fakat onun tevazuu, hakikaten büyük bir insanın tabiiliğinden, sadeliğinden ibaretti. Fikirlerini söylerken, ses tonundan, düşünmeye devam ettiği belli olurdu; insan farkında olmadan onunla birlikte düşünmeye başlardı. Hayran olduğu Türk köylüsü gibi vakurdu. Tahsil yapma ve belki de birtakım mevkilere ulaşma imkânını elde etmiş olmakla birlikte, zihin kapasiteleri ve hassasiyetleri sınırlı kalmış dar kafalı insanlarla hakiki bir temas zemini bulamazdı. Bu gibi insanlar halka yol gösterecek yeni bilgiler doğurmadığı gibi, halkın hayat tecrübesiyle kazandığı işe yarayan bilgilerden ve ruhi olgunluktan da yoksundu. Bunlar, halktan kopmuş yarı aydınlardı.

Mümtaz Turhan büyük bir bilim adamıydı. Hakiki bir bilim adamının, yüksek seviyeli bilim adamlarından oluşan bilimsel kamuoyuna ihtiyacı olduğunu hüzünle hissettiği ve bilimin, ne kadar büyük olursa olsun tek tek bilim adamlarının şahsını aşan devamlı bir faaliyet olduğunu bildiği için bir bilim ekibi yetiştirmekte idi. "Üniversite Problemi" adlı kitabında şöyle yazmıştı: "Ancak kendine güvenen, kafasında halledilecek ilmî problemleri bulunan, fakat bunların hepsini ele almaya ömrünün kifâyet etmeyeceğini bilen ve eserlerinin kendinden sonra da yaşamasını isteyen

ilim adamı halef yetiştirebilir." Dış ülkelere öğrenci ve araştırıcı gönderildiği zaman, bir sürü bilim dalına rastgele birer ikişer dağılmış olarak gönderilmelerinin bir fayda getirmeyeceği kanaatindeydi. Bir bilim dalında verimli bir yoğunluk oluşturacak sayıda kabiliyetli öğrencilerin aynı anda gönderilmesi ve dönüşlerinde bir arada çalışabilecekleri bir araştırma enstitüsünün hazırlanması gerektiğini söylüyordu. Aynı dalda, aynı konuda, hattâ aynı problem üzerinde çalışan çok iyi yetişmiş bilim adamlarının, birbirini teşvik etme, kontrol etme, eleştirme ve birbirinden yararlanma tarzındaki sürekli işbirliği olmaksızın bilim hayatı teşekkül edemezdi.

Mümtaz Turhan büyük bir milliyetçiydi. Türk milletinin istikbalinin bağlı olduğu yeni bir insan tipiydi. Millete uluorta akıl öğretme yolunun bırakılmasını, milletin meselelerini, bilimsel araştırmalarla ve uzmanca çalışmalarla çözme yolunun açılmasını istiyordu.

Mümtaz Turhan öleli on altı yıl oluyor. Bu on altı yıl, Mümtaz Turhan sanki Türkiye'de hiç yaşamamış, Türkiye için hayatını sessizce vakfetmemiş gibi geçti. Bu dikkat çekici hadiseyi nasıl tahlil edeceğiz, nasıl yorumlayacağız?

MÜMTAZ TURHAN VE AYDINLAR

(.....) 19. yüzyılda Tanzimat'ın ilânıyla başlayan dönem, o zamana kadar toplumun her meselesini halletmede müracaat noktası olan İslâmî hayat örneğinin sarsılmaya başladığı dönemdir. Tanzimat, aynı zamanda, Türk tarihinde daha önce görülmemiş yepyeni bir sosyal rol üstlenen düşünce adamı tipinin belirdiği dönemdir. Bu yeni sosyal rol, toplum meselelerini ifade etme, o meselelere çözüm arama, toplumu yeniden yapılandırma gayesiyle fikir üretmedir. Bu tür faaliyetlere girişen ve hayatını o yolda biçimlendiren insanlara, günümüzdeki aydın ve entelektüel kelimeleriyle karşılanan bir niteleme ile o zamanlar münevver denmiştir. Bizzat Tanzimat Fermanı'nın mimarı Mustafa Reşit Paşa'dan başlayarak Ali Paşa ve Fuad Paşa, Cevdet Paşa, Mehmet Münif Paşa, Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Süavi ve Ahmet Mithat Osmanlı toplumunda yukarıda tanımlanan anlamda münevver tipinin ilk simalarıdır. Tanzimat'ta Osmanlı münevveri Avrupa fikriyle temasa gelir ve o fikirleri ciddiye alarak kendi toplumuna eleştirici bir gözle bakar. Toplum yapısında değişme isteyen münevverlerin dikkati daha ziyade siyasî hürriyet fikri üzerinde toplanır. Mutlakıyetten meşrutiyete gidişi başlatan bir eğilim, düşüncelere hâkim olur. Avrupa'da Fransız İhtilali'nin zihinlerde tutuşturduğu hürriyet aşkı, Osmanlı münevverini de heyecanlandırır. Bununla birlikte hürriyet tasarımının sınırları İslâmiyet çerçevesindedir. Toplum yapısının ve şahsî kim-

liğin, İslâm esaslarına dayandığından kimsenin şüphesi yoktur. Bütün mesele padişahın sultasından kurtulma ve bir meclis içinde kararları bizzat münevverlerin vermesi noktasında düğümlenir.

İkinci Meşrutiyet ilân edildikten sonra, meclisin ve siyasî hürriyetin yetmediği düşünülür. 19. yüzyıl Avrupa'sının materyalist bilimcilerinin ve pozitivist filozoflarının fikirleri birçok Osmanlı münevverinin başını döndürmüştür. Padişahın mutlak otoritesinden kurtulmuş olan düşünceler, bu sefer toplumun inancını ve temel değerlerini, toplumsal ilerlemenin önündeki en büyük engel olarak görür. Bununla birlikte bilim ve felsefe, toplum hayatına girmez. Sadece bazı bilim ve fikir adamlarının materyalist ve ateist bir tutum takındıkları görülür, o kadar. Avrupa'da birtakım filozofların insan aklını yüceltme adına dine ve geleneklere karşı çıkışı, Meşrutiyet Türkiyesi'nde ideoloji haline getirilir. Böylece, Tanzimat'ta ortaya çıkan ve İslâm hayat nizamı çerçevesinden çıkmaksızın topluma ışık tutmaya ve toplumu değiştirmeye çalışan aydınlar kaybolur. Birbirine muhalif iki grup aydın, Tanzimat'ın ilk aydınlarının topluma yol gösterici rolünü üstlenir. Bir tarafta toplumun temel değerlerini ve geleneklerini köhnemiş bulan materyalist, inkılâpçı, "Avrupacı" aydınlar, diğer tarafta ise onlara reaksiyon olarak İslâmiyet'i ideoloji haline getiren "İslâmcı" aydınlar vardır.

İttihat ve Terakki hükümeti yönetiminde memleketin toprakları, askerî ve siyasî hezimetler sonucu elden çıkarken Osmanlı toplum yapısı sarsılıyor ve fikirler kutuplaşıyordu. İşte bu maddî ve manevî dağılma ortamında milliyetçilik akımının başında birleştirici bir tutum gösteren Ziya Gökalp bu yoldaki çabalarını Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak formülüyle ifade eder. Ziya Gökalp ülkenin geleceğini kurtarmak için aydınları sentezci bir fikir etrafında birleştirmeye çalışmanın ötesinde, aydınlar ile halkı da millet bilinci etrafında bütünleştirmek ister. Osmanlının yüksek tabakası olan havas ile halk tabakası olan avâm arasında bir manevî uçurum olduğuna inanan Gökalp, aydınların halka bilgi ve teknik anlamında medeniyet götürmesini, halktan da kendisinin hars dediği halk kültürünü almasını tavsiye etmek ve bütünleşmiş bir millet olarak müreffeh bir hayata kavuşmak için bilimin önemini vurgular.

Mümtaz Turhan iki bakımdan Ziya Gökalp çizgisinin uzantısıdır. Birinci olarak, bilim ve teknolojiye dayanarak toplum kurumlarını değişen ihtiyaçlara cevap verecek biçimde yenileştirme her iki düşünürün ana hedefi olmuştur. İkinci olarak, aydın ve halk bütünlüğünün sağlanması, yani millet yapısının gereği olarak bütün milleti birleştirecek bir milli kültürün kurulması, iki düşünürün önemle üzerinde durduğu bir büyük davadır. Ölümünün otuzuncu yılında Ziya Gökalp hakkında yazdığı ve

Türk Yurdu dergisinin Kasım 1954 sayısında yayımlanan yazısında Turhan, Ziya Gökalp'in bıraktığı yerden devam etmenin idraki içinde, "Milli oluşun tarihi seyrini çizen hadiseleri birbirine bağlamak zaruretini duyan bir ilim adamı için Ziya Gökalp'siz bugünkü Türkiye'yi düşünmek çok güçleşir" demiştir.

Ziya Gökalp ile Mümtaz Turhan'ın memleket meselelerine yönelişindeki ortak noktayı belirttikten sonra her iki düşünürün de milliyetçi olduğunu bir üçüncü ortak nokta olarak zikretmedim. Zira, onların milliyetçiliği, o iki noktayı gerçekleştirme gayretinden başka bir şey değildi. Türk milliyetçiliği, Osmanlı İmparatorluğu çökerken yabancı devletlerin istila emellerine ve içteki ayrılıkçı hareketlere karşı tarihî bir zaruret olarak ortaya çıkmıştır. Onun için Türk milliyetçiliğinin, Avrupa'da ırk ya da kültür üstünlüğü iddiasıyla başka milletlerin yaşama hakkını gasp etmeyi meşrulaştıran ayrımcı doktrinlerle hiçbir benzerliği yoktur. Türk milliyetçiliği insani ve İslâmi bir ruh taşır. (...) Türk tarihinden gelen ve İslâmiyet'le kuvvetlenen ruhî nitelikleri göz önünde tutmayanlar, Avrupa'da belli bir devrede canavarlık boyutlarına varmış milliyetçilik modeline göre Türk milliyetçiliğini mahkûm etmişlerdir. Oysa gözlerimizi Türk tarihinin gerçeği içindeki milliyetçilik olgusuna çevirmemiz ve onun bir doktrin ya da ideoloji değil, Türk milletinin tabii bir insani duygusu olduğunu artık görmemiz gerekir. İşte Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan, bu duygunun gereği olarak millet hayatını oluşturan sosyal kurumların bilim esaslarına göre verimli bir işlerlik kazanması ve Türk milletinin kültür bütünlüğüne kavuşması için çaba göstermiştir.

Bu iki büyük bilim adamı, yukarıda açıklanan nitellikteki milliyetçi hüviyetleriyle, ülkenin ihtiyacı olan aydın tipinin örneği olmuşlardı. Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan ve Avrupa'dan esen rüzgârlarla II. Meşrutiyet devrinde her biri bir yana savrulan aydınların, Türk tarihinin gerçeklerine ve dünya siyasetinin zaruretlerine uymayan zıt doktrinlere bağlanarak çarpışması karşısında, Ziya Gökalp tabii bir sevgiye, aklıselime ve bilime dayanan vatanseverliğin yolunu göstermiştir. Ziya Gökalp, milli devletin dayandığı millet gerçeğinin bir nüfus topluluğu değil, bütün millet fertlerinin katılımıyla paylaşılan milli kültür olduğunu kavramıştır. Ona göre milli kültür, toplumu bir arada tutan belirli bir hayat tarzı meydana getirir. Hayat bulan millet varlığı, dünya milletleri arasındaki yerini ancak bilim ve teknoloji ile güçlenerek koruyabilir.

Mümtaz Turhan, Türk milletinin tarihî büyüklüğüne yaraşır biçimde yeniden yükselmesi ve insanlığın gelişimine katkıda bulunabilmesi açısından milli kültür ve bilim ilişkisini sistematik biçimde incelemiştir.

Turhan'ın Türk fikir hayatına getirdiği niteliği daha iyi seçebilmek için önce onun zihin yapısının nasıl oluştuğunu görelim.

Turhan, Milli Eğitim Bakanlığı'nın açtığı seçme sınavını kazanarak 1928'de Üniversite öğrenimi için gittiği Berlin Üniversitesi'nde psikoloji öğrenimi görmüştür. Psikolojinin o sıralarda felsefeden ayrı bağımsız bir deneysel bilim olarak yarım yüzyıllık bir geçmişi vardı. Mümtaz Turhan, o devirde psikolojinin en kuvvetli temsil edildiği bir üniversitede bu yeni bilimin öğrenimini görürken, bilim zihniyetinin önemini kavradı. Onun zihninin şekillenmesinde, bütün şahsiyetini etkileyecek kadar derin etki yapan bilim zihniyeti, bilimsel bilgilerin öğrenilmesinden ayrı bir zihnî yöneliş, bir düşünce tarzı idi. Merak uyandıran, şaşırtan, zihni kurcalayıp sorular sorduran gözlemlerden hareket eden düşünce, gözlenen olayların oluşunu açıklayan bir fikre gitmeye çalışıyor. Fikre ulaşmaya çalışırken her adımda, tasarlanmakta olan fikir ile gözlemler arasındaki tutarlılığı gözeten düşünce, o fikrin ayrıca, o zamana kadar birikmiş güvenilir bilgilerle çelişip çelişmediğini kontrol ediyor. Çelişme yoksa mesele yoktur; fakat çelişme varsa, düşüncenin, önceki bilgilerin yetersiz kaldığı noktayı bulması, eğer böyle bir ihtimal zayıf ise o takdirde, fikrin kendisindeki aksaklığı belirlemesi gerekir. Bu noktalarda hiçbir pürüz kalmadığına kani olunca, merak uyandıran ve sorular sorduran gözlemleri açıklayıcı bir fikre ulaşılmış olur. Buraya kadar yapılan düşünce faaliyetleri, zihnin anlama çabalarındaki birinci merhaledir.

İkinci merhale, ulaşılmış olan açıklayıcı fikrin hakikati yansıttığını gösterebilmektir. Fikir her ne kadar gözlemlerle tutarlı ise de, onun hakikat olduğundan emin olunamaz. Çünkü fikir zaten gözlemlerle tutarlı olmak için o gözlemlere göre düşünülmüştür. O halde, fikrin gözlemlere göre uygunluğu, gerçeğe uymayan sırf mantıksal bir uygunluk olabilir. Bu durumda, fikrin hakikat olduğu iddia edilemez. Hiçbir mantık çelişkisi olmaksızın gözlemlere uyan bir fikir, düşüncenin bu safhasında, ancak varsayım konumundadır. Fikrin hakikati yansıttığını kabul etmek için, onun, kurulurken göz önünde olmayan başka gözlemlere de uyması gerekir. Fikrin önceki gözlemlere uygun olması, onlarla tutarlılık göstermesi, fikrin hakikati yansıttığını kabul etmek için şarttır, fakat yeterli değildir. Fikrin, yeni gözlemlerle uyuşmak suretiyle, sırf önceki gözlemlere göre biçilmiş bir fikir olmadığını, hakikati yansıtan genel bir prensip olduğunu göstermesi gerekir. Fikir kurulurken göz önünde bulunmayan yeni gözlemler, fikrin önceki gözlemleri açıklamakla kalmayıp, yapılacak başka gözlemleri de açıklayan bir genel prensip olduğunu, başka bir ifadeyle, fikrin hakikati yansıttığını, yani onun, mantıksal tutarlılığın ötesinde gerçeğe uygun olduğunu göstermelidir. Eğer yeni gözlemler açıklayıcı fikirle

bağdaşmıyorsa, o takdirde fikir, dayandığı önceki gözlemlerle mantıksal tutarlılık göstermenin ötesinde gerçeği kavrayan bir genellik taşımıyor demektir.

Açıklayıcı fikirden önceki gözlemler fikrin kurulmasına hizmet eden açıklanacak olgular konumunda olduğu halde, fikirden sonraki yeni gözlemler fikrin hakikatini tahkik eden kanıtlar konumundadır. Fikir birtakım başlangıç gözlemleriyle mantıksal tutarlılık içinde kurulur; sonraki gözlemlere uyup uymadığı araştırılarak tahkik edilir. Buraya kadar anlatılan şekliyle bilimsel yaklaşım, fikirleri gözlemlere dayandırma ve yeni gözlemlerle tahkik etme olarak özetlenebilir. Fikir, olayların oluş tarzını bildirir. İlk kurulduğu anda olaylarla gösterdiği mantıksal uygunluk, fikrin makul bir varsayım olmasının üstünde bir anlam taşımaz. Varsayımın sadece mantığa değil, olayların doğasına uygun olduğu gösterilerek fikrin mantıksal tutarlılığına bir gerçeklik değeri katılır. Bu işlemde kritik nokta, yeni gözlemlerin ne gibi bir gerekçe ile fikrin lehinde ya da aleyhinde kanıt tutulabildiğidir. Bir yeni gözlem, kanıt konumuna geçerek fikirle nasıl bağlantı kurar? Yeni gözlemler fikrin ışığında aranır. Fikir, olaylar dünyasının genel açıklayıcı prensibini içerme iddiasında olduğu için, onun hükümleri, yalnız kurulurken dayandığı olgularla değil, henüz gözlenmemiş olgularla da tutarlı olmalıdır. Gözlenmemiş olgular, fikrin genel olarak geçerli olma iddiasındaki hükümlerinden, zorunlu tümdengelim mantığıyla çıkarılır. Böylece fikir, belirli birtakım şartlarda, içerdiği sonuçlara göre, neler olması gerektiğini söyler. İşte fikrin zorlayıcı mantığına göre olması gerekenler, o belirli şartlar meydana getirilerek aranır. Fikri tahkik edici kanıtlar sağladığı söylenen yeni gözlemler, fikrin kendi mantıksal yapısından zorunlu olarak çıkan sonuçlardır. Tahkik işleminde bu sonuçlar, olayların gerçeğinde ortaya çıkıyorsa, o takdirde fikrin mantıksal yapısı, olayların gerçeğini kavrayan geçerli bir genel prensibi içeriyor demektir. Şu halde başlangıçtaki merak uyandıran gözlemlerle tutarlı olmak üzere kurulan fikir, sırf o gözlemlere mahsus uydurulmuş bir fikir değil, belirli şartlarda neler gözleneceğini kendi yapısından zorunlu bir mantıkla çıkaran ve o yüzden olayların gerçeğini kavradığı söylenebilecek olan genel bir prensiptir. Görülüyor ki kanıtlarla desteklenen bir bilimsel fikir, muhakeme ile kanıtlaştırılmış bir hüküm olmakla birlikte, onun bir varsayım olarak kuruluşu ve tahkik edilmesi gözlemlere dayanır.

İşte bunun içindir ki fikri, bir bilim adamı tasarlamış olmakla birlikte, o fikir, şahsi ve öznel değil, şahıslar arası ve nesneldir. Onun başlangıçtaki gözlemlere göre nasıl bir muhakeme ile kurulduğu başkaları tarafından görülebileceği ve anlaşılabileceği gibi, sonraki gözlemlerin kanıt tutuluşundaki muhakeme de başkaları tarafından görülebilir ve anlaşılabilir.

Esasen nesnelliğin bundan başka bir anlamı yoktur. Nesnellik bir şeyin hakikatini olduğu gibi ele geçirme değildir. Düşüncenin özneye bağlı olmaktan ve açıklanamaz bir sezgi olmaktan kurtarılarak başkalarının ondaki mantık yapısını anlayabilmesine imkân verilmesi ve şahıslar arası mutabakat sağlanacak biçimde muayene ve muhakemeye açık olmasıdır. Hiçbir düşünce tarafgirliklerden, eksikliklerden, belirsizliklerden, yanlışlıklardan, çelişkilerden mutlak olarak korunmuş değildir. Bu bakımdan bilimsel düşüncenin nesnelliğinden söz edildiği zaman kastedilen, o düşüncenin mantık tutarlılığı ve olayları kavramadaki geçerliliği bakımından kusursuzluğu değil, başkalarının muayenesine, muhakemesine, eleştirisine açık hale getirilerek tasarımcısının dışında kendi başına bir varlık kazanmasıdır. Bir düşünce, ele geçirilebilen bütün ilgili kanıtlara göre kurulduğu ve lehte ya da aleyhte mutabakat sağlanacak tarzda şahıslar arası bir konuma geldiği için nesneldir. Böylece, hakikati araştıran bilim açısından bilgi, herhangi bir meselede, kanıtlarla desteklendiği şahıslar arası mutabakatla kabul edilmiş bir açıklayıcı fikirdir. Kurulduğu zaman varsayım denilen açıklayıcı fikrin kanıtlarla iyice desteklendiği hususunda bilim adamları arasında kanaat birliği varsa, o varsayım, teori mevkiine yükselir.

Hemen söylemek gerekir: genel bir zihnî tutum olan bilim zihniyeti ve daha özel ve teknik muhakemelere dayanan bilim metodolojisi ve bilim felsefesi, bir teorinin kesin olarak doğru kabul edilmesine izin vermez. Bilimin bu hususlaki yaklaşımı, kanıtlarla iyice desteklenmiş bir teoriyi aksi kanıtlanıncaya kadar "doğru" kabul etmektedir. Bu yaklaşım dolayısıyladır ki her konudaki bilimsel araştırmalar dal budak salarak hiç durmadan devam eder ve teoriler zaman zaman düzeltilir ya da onların yerine daha tatminkâr başka bir teori konularak terk edilir. Böyle bir gerekçeye dayanan bilim stratejisi şöyle ifade edilebilir: Bilimde ispat yoktur, yanlışlanamamış, desteklenmiş bir teori, aksi kanıtlanıncaya kadar doğru kabul edilir.

Bilim zihniyeti, insan düşüncesinin gelişiminde erişilen genel bir zihnî tavırdır. Onun sırf bilime mahsus olduğunu sanmak, insan düşüncesini bütünüyle Orta Çağ zihniyetinin dışına taşıyan genel değişimi anlamamaktadır. Bilimin bugünkü metodolojisiyle ilk gelişmeye başladığı 17. yüzyıl öncesinde insan düşüncesi, insanların uydurduğu dogmalardan kurtularak ufkunu genişletmeye, serbestçe şekillenmeye başlamıştı. İnsan zihni, dogmalardan hareket eden düşüncenin kendi içine kıvrılmış mantık çemberinin dışına çıkıyordu. İnsanlar, kendi duyularıyla gözlem yapıyor ve kendi aklıyla muhakeme ederek hükümlere varıyordu. Hükümler dondurulmuyor, yeni gözlemlerle tahkik edilmeye açık tutuluyordu. Belli

dogmalardan belli sonuçlara götüren formel mantık yolu bırakılıyor, dogma konumundaki başlangıç fikri sorgulanıyordu. Fikrin, kendi dışındaki olayların gözlemiyle bağdaşır olmasına önem veriliyor, gerekirse o gözlemlere göre fikir düzeltiliyordu. Her şeyden önemlisi, düşünceler şahısların otoritesine bağlı olmaktan kurtuluyor, muhakeme, eleştiri ve tahkik ön plana geçiyordu. Fikirleri kabul etme ya da onlara karşı çıkma, heyecan ve ihtirasların etkisinden uzaklaştırılıyordu. Böylece, bir fikri kabul ettirmek için ikna etmeye uğraşmak anlamsızlaşıyordu. Yapılması gereken şey, fikrin kanıtlarını bularak ve muhakemeyi o kanıtlara dayandırarak, eğer fikirde doğruluk varsa, fikrin doğruluğunu başkalarının da kendi muhakemesiyle görmesini sağlamaktı.

Bilimsel tutumla ilgili yukarıdaki açıklamalara bakarak, bilim zihniyetinin, insan zihninden heyecan ve ihtirası yok etmeye çalıştığı sanılmamalıdır. İnsan, fikrini büyük bir heyecan duyarak geliştirebilir ve onu formüle etmek için ihtirasla çaba gösterebilir. Fakat dikkat edilmesi gereken nokta, fikrin, tasarımcısının ortaya koyduğu şekliyle doğruluk ölçütünün, gözlem kanıtlarıyla bağdaşan bir muhakemeye dayanmasıdır. Tasarımcının heyecan ve ihtirası, o ölçütü sağlama azminden ibarettir. Fakat ölçütün uygunluğu, tasarımcısının duygularından bağımsız olarak şahıslar arası gözlem ve muhakeme ile görülebilmelidir. İşte bu zihnî tavrın birkaç yüzyıl filizlenmesi ve 17. yüzyıldan itibaren bilimin sistematik metodolojisiyle kuvvet kazanması toplum ilişkilerini, sanatı, edebiyatı, tarih düşüncesini, ekonomiyi hukuku ve hattâ politikayı etkilemiştir. Felsefî ve içtimaî planda politik düşünceyi etkilemenin ötesinde, toplumun genel düşünce dokusuna ve zihnî tavrına girmiş olan bilim zihniyeti, politikanın pratikte icra edilişine birtakım davranış standartlarını getirdi. Heyecanları tahrik etmeye ve duyguları sömürmeye yönelik asılsız iddialarda ve boş vaatlerde bulunma yerine, iddiaları kanıtlara ve vaatleri olgularda işaretleri bulunan makul gerekçelere dayandırma, bilim zihniyeti denilen genel zihnî tutumun toplumda yaygınlaşmasından doğar.

Mümtaz Turhan, toplum meselelerini ele alma, toplumun bugünü ve geleceği hakkında hükümler verme ve meselelere çözüm teklif etme konumunda olan aydınların, bilim uzmanı olmasalar bile muhakkak bilim zihniyeti ile yetişmiş olmaları gerektiğini söyler. Aydınlar bilim zihniyeti ile yetişmezse serbest düşünemez ve nesnel muhakeme yapamaz; hükümlerini tahkik etme gereğini duymaz; hakikati arama yolunda başkalarıyla iletişim ve işbirliği kurmayacağı için bağnaz olur. Bu olumsuz nitelikler, onları, aydın olmanın yüklediği görevi yapma ehliyetinden yoksun kılar. Hemen belirtilmelidir ki bağnazlık yalnız dinle ilgili bir tutum değildir. Dinin aslında olmayan aşırılık ve katılıkla onu özünden uzaklaştıran ka-

lıplaşmış kafa bağnazdır. Fakat dinin ve geleneklerin ruhi ve içtimai zaruretini hiçe sayarak gözü kara devrimcilik yapan güya ilerici kafa da bağnazdır. Bağnazlık, meselelerin aslını, hakikatini aramaya yanaşmamaktır; bilim zihniyetiyle yapılan incelemelerin öğreteceği noktalara göre görüşlerini düzeltmeyi kabul etmemektedir. Onun için bir insan, hangi görüşte olursa olsun, bilim zihniyeti ile araştırmaksızın ve ortaya çıkan verilere göre muhakeme etmeksizin sonuna kadar kendi görüşlerini gözü kapalı savunuyor ve başkalarının fikirlerine aynı tutumla saldırıyorsa, o insan bağnazdır. Öyleyse, geçmişe, geleneğe, dine, milli değerlere umursamaz tavırlar takınan, onları, entelektüel bir kişinin aşması gereken köhneliklermiş gibi gösteren ve hiçbir ahlâki kayıt tanımadan her gördüğü yeniliği modernlik sanan bir kimsenin aydın olduğu, böyle olmayan kimselerin ise bağnaz olduğu kanaati yanlıştır. Bu yanlış kanaat, toplum yapısının dayanmak zorunda olduğu esasları bilmemekten ve bilim zihniyetine sahip olmamaktan ileri gelir. Aydın olmanın, şu ya da bu görüşe angaje olmakla ilgisi yoktur. Aydın olma, bilim zihniyeti denilen düşünce niteliğine erişmiş olma demektir. Aydın kişi, savunduğu görüşün dayanaklarını muhakeme yoluyla ortaya koyabilir. Başkalarının muayene, eleştiri ve tahkik işlemlerine açık olan kendi hükümlerini, nesnel ve ortaklaşa bağlanılan muhakeme ölçütlerine göre düzeltmeye hazırdır. Bu düşünce niteliğinden ve zihnî tutumdan yoksun bir kimsenin kendini aydın rolünde görerek başkasına "gerici" ya da "ilerici" diye saldırması gülünçtür. Aydın, her ne pahasına olursa olsun belli bir görüşü savunan ve başka görüşlere saldıran adam değil, hakikati arayan adamdır. Muhakeme esaslarını kendisinin de göremediği fikirleri heyecanla ileri süren, kendi fikrine taraftar olanları iyi insan olarak gören ve onları seven, kendi fikrini eleştirenleri kötü insan olarak gören ve onlardan nefret eden kimse, aydın olamaz. Aydın, kendi zihnindeki belirsizlikleri gidermek için düşünür ve fikirlerini başkalarını ikna etmek için değil, o fikirlerin nesnel muhakemenin tahkik işlemlerine dayanabilen fikirler olup olmadığını görmek için ortaya koyar.

Bir doktrine körü körüne bağlanma düşünme sanılıyor ve entelektüelliğin şartı oluyor; propaganda, fikirleri açıklama yerine geçiyor; demagoji ve muhakeme birbirine karıştırılıyor; sosyal kuralları tanımama geniş görüşlülükle bir tutuluyor; ahlâki kayıtsızlık serbest düşüncelilik kabul ediliyor; dini hurafe olarak gösterme bilimsellik sayılıyor. Tespit edilen bu eğilimlerin, tipik bir aydınının zihin coğrafyasının nirengi noktalarını oluşturduğu Türkiye'de, bilim zihniyetiyle hakikati arayarak gerçek anlamda aydın olmak değişik bir dille konuşmak gibiydi. Mümtaz Turhan

kendisine karşı çıkan basmakalıp aydınlarla konuşma zemini bulamadı. Onun düşünce tarzı, kendisini desteklemek isteyenlere bile yabancı kaldı.

Turhan'ın zihin yapısında bilgi ve muhakeme, zihin disiplini ve hassasiyet müstesna denilecek mükemmellikte bir terkip oluşturuyordu. Rus işgalinden kaçarak ailesiyle birlikte göç ettiği Orta Anadolu topraklarında çocuklukla gençlik arasındaki yıllarını derinden etkileyen milli mücadele ruhu, onun kaderini milletin istikbaline bağlamıştı. Ama o, daha sonra gurbetteki üniversite yıllarında vatan sevgisini bilim ile birleştirmişti. Bir yazısında bilime sarılmadan, vatan sevgisine sahip olmanın yaşadığımız dünyada artık bir anlamı kalmadığını ifade etmiştir. Turhan, "karşı taraf"ın zıddı bir fikir cephesinde heyecanla birleşerek tatmin olmak istemiyordu; hangi taraf ne derse desin, ülkenin nesnel olarak ortada olan meselelerinin bilim zihniyetiyle incelenmesini, araştırılmasını, fikirlerin tahkik edilmesini, düzeltilmesini, millet hayatındaki içtimai ve iktisadi olguların dikkatle gözlenerek düşünceye veri sağlanmasını istiyordu. Bu zarureti kavramadan ve o yolda azimle çalışmadan, genel konuşmalarla ve sözde fikir münakaşalarıyla vakit geçirmeyi affedemiyordu. Sosyal bilimlerin, fen bilimlerinin, edebiyat, tarih, iktisat, hukuk, felsefe disiplinlerinin yoğun, sistemli ve koordinasyonlu çalışmalarıyla milletin ruhiyatının ve geleneklerinin, kabiliyet ve istidatlarının, hastalıklarının ve sağlık şartlarının, köyünün ve kendinin, inanç ve özlemlerinin incelenmesini ve meselelere uzmanca çözüm bulunmasını istiyordu. Milleti gerçek anlamda ilerletecek ve yükseltecek bu çalışmaları başarıyla yapabilmek için iyi niyet, heyecan, heves ve idealizmin elbette önemli olduğunu, fakat yeterli olmadığını söylüyordu. Ülkeye gerçek anlamda hizmet etmek, milletin refah ve mutluluğunu artırmak, millet çapında bir ruhi yükseliş, içtimai ve iktisadi kalkınma sağlamak için bizzat aydınların bilim zihniyetini edinmesi şarttı. Aydınlar, ülke meselelerine yönelmeden önce bilimlerin ve çeşitli disiplinlerin birinde, o bilim ya da disiplinin metotları, kavramları, bilgileri ve düşünme teknikleri ile yetişmeliydi. "İleri" denilen milletlerin bilim ve teknolojik kapasite ile dünyaya hâkim olduğu günümüzde, genel bilgilerle ve sırf mantık yürüterek gerçekçi çözümler bulmak mümkün değildi. Milleti etkileme ve millete rehberlik etme konumundaki aydınlar bilim zihniyetini edinerek düşünür, konuşur ve yazarsa, onların zihniyeti ve düşünce düzeyi çeşitli yollardan bütün halk tabakaları üzerinde etkisini gösterebilirdi. Aydınların düşünce tarzı, zaman içinde kurumlaşarak sosyal yapının işleyiş kurallarını belirlerdi. Fakat fiili durumda olduğu gibi, aydınların çoğunluğu, kendilerini yetiştirecek ve dünya fikir âleminin ölçülerine erişmeye çalışacak yerde, ruhuna ve özlemlerine yabancı kaldığı halkı câhil ve hakir görerek onun inançlarına savaş açarsa ya da halkın

yanında olmakla birlikte halka yarar sağlayacak ehliyetten yoksun kalırsa, bütünleşmiş bir milli kültür kurulamaz ve hattâ milletin bölünme tehlikesi belirirdi.

Mümtaz Turhan, hangi "taraf"tan olursa olsun, millete ulu orta akıl verme yolunun bırakılmasını, milletin meselelerine bilim zihniyetiyle yaklaşılmasını ve bilim uzmanlarının araştırmalarına dayanılarak çözüm bulunmasını istiyordu. Bilim zihniyetinin lüzumsuz zıtlaşmaları ve çatışmaları önleyeceğine, hangi "taraf"tan gelirse gelsin fikirleri ülke gerçeklerine göre düzeltme yolunu açacağına ve böylece verimli bir işbirliğine imkân vereceğine inanıyordu. Ona göre, bilim zihniyeti, yukarıda açıklanan nitelikleri dolayısıyla, değişik düşünceler, anlaşmazlık ve bölünme doğurmak yerine, hakikati aramada yeni ufuklar açacaktı. Ancak bu takdirde aydınlar, milletin hayatına ve gerçek ihtiyaçlarına yabancı bağnazlıklardan kurtulabilir ve peşin hükümlü fikir kavgalarına son verebilirlerdi. Aydınlar, milletin meselelerine çözüm üretmediği gibi, kendi kısır çekişmeleriyle dikkati işgal ederek milletin ruhi enerjisini boşa akıtıyorlar ve daha da kötüsü milleti bölüyorlardı. Aydınların, fikir nâmına aklını taktığı saplantıların anlamsızlığını, ancak bilim zihniyeti idrak ettirebilirdi. Nesnel muhakemeye kapalı katı doktrinlere bağlanarak millet hayatını savaş meydanına çevirmenin düşünce hürriyeti olmadığını, ancak bilim zihniyeti idrak ettirebilirdi. Bu idrak geliştiği zaman aydınlar, toplumun alın teriyle ilerlemesine ayak bağı olmak yerine, birbirine ışık tutarak geliştirecekleri çözümlerle alın terinin verimini arttırırlardı.

Mümtaz Turhan, Berlin Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nden mezun olduktan sonra Frankfurt Üniversitesi'nde Max Wertheimer'in yanında *Aydınlık Derecelerinin Derinlik Algısına Etkileri* üzerine deneysel bir araştırma yaparak doktorasını verdi. Wertheimer, 1912'de yayımlanan "Görüntüdeki Hareket" konulu makalesiyle Gestalt psikoloji ekolünü başlatmış olan tarihî bir şahsiyettir. Bütünlük ve yapılanma anlamlarını içeren "Gestalt" kavramı psikolojide, bir olayın, kendisini meydana getiren parçaların toplamı değil, o parçaların belli bir yapılanma ile bütünleşmesi olduğunu ifade ediyordu. İşte, parçaların toplamından fazla birşey olan her bütün, bir *Gestaltqualitat* (bütünlük niteliği, yapı) içeriyordu. Ruhi olay, ister algı düzeyinde olsun, ister yaşanan bir ruhi deneyim olsun, zamanda, mekânda ve zihinde onu çevreleyen başka olaylarla birlikte bir bütünlük niteliği kazanır ve asıl psikolojik etkisini o suretle gösterirdi. Mümtaz Turhan'ın İstanbul Üniversitesi'ne 1939'da doçentlik tezi olarak sunduğu ve 1941'de *Yüz İfadelerinin Tefsiri Hakkında Tecrübî Bir Tetkik* adıyla kitap halinde yayımlanan araştırması, Gestalt yaklaşımının ilginç bir psikolojik probleme uygulanmasıdır. Turhan, yaşanan heyecanların

yüz ifadesinden anlaşılması meselesinde, heyecan, heyecanın yaşandığı psikolojik ortam ve yüz ifadesi olmak üzere üç unsur bulunduğunu, yüz ifadesinin ancak diğer iki unsurdan biri bilindiği takdirde isabetle yorumlanabileceğini ortaya koymuştur. Önceki araştırmacıların, ortamdan soyutlanmış olarak çeşitli yüz ifadelerini gösteren kadın ve erkek başlarından ibaret fotoğraflar kullandığını ve deneklerin, yüz ifadesini doğru yorumlama için başvurmak zorunda olduğu dayanağın o deneylerde kaldırılmış olduğunu ileri sürmüştür. Daha sonraki araştırmalarında, oyunculara rol yaptırarak özel olarak çektirdiği sinema filmindeki keder, neşe, korku, hiddet heyecanlarının her birinde, oyuncular zaman zaman deneysel maksatlarla ortamla ilgisiz olarak diğer heyecan ifadelerini de yapmışlardır. Denekler ne gibi heyecan ifadeleri görüyorlarsa hepsini belirlemeleri talimatına rağmen, ortama uygun düşmeyen o başka ifadelerden pek azını teşhis etmişlerdir. Aslında her bir heyecanın hep aynı kalan kalıplaşmış bir ifadesinin de olmadığına işaret eden Turhan, buna rağmen tabii hayattaki olaylar ortamına müracaat edilerek ifadelerin doğrulukla tanınmasının mümkün olduğunu belirtmiştir.

Almanya dönüşü İstanbul Üniversitesi'nde 1936'da doçent olduktan sonra 1944'de gittiği Cambridge Üniversitesi'nde, Turhan'ın meselelere bakışındaki bütüncü ve yapısalcı Gestalt yaklaşımı, Prof. Frederic Bartlett'in şema teorisindeki akraba bir yaklaşımla tadil edilerek kuvvetlendi. Şema teorisine göre, ferdin geçirdiği deneyimlerin hafızadaki izleri yan yana dizilmiyor ya da üst üste yığılmıyordu. Deneyimler hafızada aynen muhafaza da edilmiyor, o deneyimlerden soyutlama yoluyla, onların hepsini birden temsil eden bir şema oluşuyordu. Bu şema, sonraki algı içeriklerini teşhis etmede ve yorumlamada işe yarıyor, fakat sonraki bir deneyim yeni özellikler taşıyorsa onun verdiği bilgiye göre mevcut şema tadil ediliyordu.

Turhan, Almanya'dan döndükten sonra İngiltere'ye gidinceye kadar doğum yeri olan Erzurum'da kendi köy cemaati üzerinde yaptığı kültür değişmeleriyle ilgili incelemelerinden Prof. Bartlett'e bahsetmiştir. Bartlett, o incelemeleri genişletmesi ve malzemelerini teorik açıdan analiz etmesi için Turhan'ı teşvik etti. Cambridge Üniversitesi'nden 1948'de ikinci bir doktora derecesi almasını sağlayan araştırması, Lale Devri'nden Meşrutiyet Devri'nin sonuna kadar büyük şehirlerdeki kültür değişmelerine ait bir tahlil de eklenerek 1951 yılında *Kültür Değişmeleri* adıyla yayımlandı. Turhan gerek Wertheimer'den gerek Bartlett'den etkilenerek geliştirdiği bütüncü ve bir anlam yapısına göre yorumlayıcı yaklaşımı ile kültürün, her bir unsuru birbiriyle ayarlı, anlamlı ve işlevsel bir bütün olduğunu vurguladı. Başka bir medeniyetin zihniyetine ve tarihî gelişimi-

ne göre oluşmuş yabancı kültürlerden birtakım unsurlar rastgele alındığı zaman, o unsurların verici kültürdeki sonuçlarının kolayca elde edilemeyeceğine dikkat çekti. Bir kültür unsuru, belli bir kültürün bütünlüğü içinde işlev görüyordu; bu yüzden ayarlı olmadığı başka bir kültüre ithal edildiği zaman umulan sonuçlar doğmuyordu. İki yüz elli yıldır Türk kültürü Batı'ya yöneltilerek çok çeşitli kültür unsurları alındığı ve bazen bütün bir sosyal kurum nakledilmek istendiği halde beklenen yararların sağlanamaması ve sosyal rahatsızlıkların doğması, kültürün bir bütün olduğunun unutulması yüzündendi. Biyolojideki kan ya da doku uyuşmazlığını hatırlatan bir aksaklık kültürde ortaya çıkıyordu. Unutulan bir diğer nokta da kültürün temel direkleri olan sosyal kurumların, belli amaçları yerine getirmek üzere belli kurallara göre yürüyen insan ilişkileri olmasıydı. Başka bir kültürden "nakledilen" sosyal kurumun, verici kültürde etkin bir biçimde işlemesini sağlayan zihniyet, değerler ve bilgiden soyutlanmış kanun, tüzük, yönetmelikten ibaret sanılması, alıcı kültüre "nakledilen" sosyal kurumun amacına uygun işlemesini engelliyordu.

Mümtaz Turhan, sağlıklı ve başarılı kültür değişmesi için kültürün bir yapı olduğunu hesaba katmak gerektiğini ortaya koydu. Kültür, bir toplumu oluşturan fertlerin bütün hayatı idi. Fertlerin yerleşmiş zihnî tutumları, değerleri, hayat görüşü, alışkanlıkları, bilgi çerçevesi vardı. Bunları dikkate almadan girişilen kültür değişmesi, hem amacına ulaşmaz hem de sosyal ahenksizlik ve psikolojik intibaksızlık doğururdu. Bu sebeple, alınacak kültür unsurlarının ve sosyal kurumların, yapı ile uygunluk sağlaması için gerekli uyarlamaların yapılması gerekirdi. İkinci olarak, kurumları temsil eden ve işleten insanlar olduğuna ve insanların belirli kurallar çerçevesindeki ilişkilerinin dışında kurumun bir varlığı olmadığına göre, uyarlanacak kurumu ehliyetle temsil edecek ve etkinlikle yürütecek insanların yetiştirilmesi gerekirdi. Fen bilimlerine ve onların uzantısı olan teknolojiye büyük önem veren Mümtaz Turhan, bu yüzden, sosyolojiye, kültür antropolojisine ve psikolojiye fen bilimleriyle aynı derecede önem veriyordu. Fen bilimleri olsun sosyal bilimler olsun, bilimin gelişmesi için milli eğitime büyük görev düştüğüne inanıyordu. Kalkınmak, yükselmek ve eskisi gibi dünyada söz sahibi olmak isteyen bir memleketin, zaruri görülen kültür değişmelerini sağlıklı ve verimli bir şekilde gerçekleştirmesi için her şeyden önce her alanda bilim uzmanlarını yetiştirmesi gerekiyordu. Onun *Maarifimizin Ana Davaları* ve *Bazı Hal Çareleri, Garplılaşmanın Neresindeyiz?* kitapları, *Kültür Değişmeleri*'nde vardığı bilimsel sonuçlara göre Türkiye'nin değişme meselesini sağlam bir zemine oturtacak tekliflerdir. Turhan, bilim eksenli kültür değişmelerinin ülke gerçeklerine göre başarıyla yürümesinde bilim uzmanlarının katkılarını

vazgeçilmez şart olarak gördüğü için, milli eğitimde üniversite öğretimine ve araştırmacı bilim adamlarının yetiştirilmesine öncelik verir. Onun *Araştırma Enstitüleri Projesi,* her dalda bilimsel iletişim ortamı sağlamaya yetecek sayıda araştırmacı bilim adamını bilimde ilerlemiş Batı ülkelerinde yetiştirmeyi öngörür. Onların yetişmesi esnasında, yine her daldan, değerlerini ve verimliliğini kanıtlamış bir kaç yabancı bilim adamı getirilerek araştırma enstitüleri kurulacak ve genç bilim adamları yetişerek döndükleri zaman altyapısı hazırlanmış enstitülerde disiplinli ve verimli bir araştırma ortamına gireceklerdi. Yetişen genç bilim adamları bir taraftan ülke problemlerinin çözümüne katkıda bulunurken, bir taraftan da her alandaki meslek adamlarını üniversitelerde en yüksek nitelikte yetiştireceklerdi. Bu bilim adamları ilk, orta ve lise kademelerinde görev yapacak öğretmenleri de en yüksek nitelikte yetiştireceklerdi. Onların araştırmalarına dayanan çözümlerle ve meslek adamlarının uygulamadaki çalışmalarıyla ülke ekonomisi gelişecekti. Gelişen ekonomi, bir taraftan gittikçe artan sayıda mezuna iş imkânı açarken, bir taraftan da ilk ve orta öğretim seferberliğine mali kaynak üretmiş olacaktı. Öte yandan, bilim uzmanlarının yetiştirdiği nitelikli ve mesleğinde uzmanca yetişmiş öğretmenler, ilk ve orta öğretimdeki öğrencilerin daha iyi yetişmesini sağlayacaklardı. Üniversiteye gelen iyi yetişmiş lise mezunları üniversitelerin seviyesini daha da yükseltecekti. Sonuçta, ülkede her öğretim kademesindeki ve her meslekteki insanlar iyi yetişmiş olacağından, bütün toplumun seviyesi yükselecek ve bilim zihniyeti toplumun bütün faaliyetlerine girecekti. Bu durumun etkileri sanata, fikir hayatına, toplum ilişkilerine, demokrasi seviyesine ve siyaset üslubuna yansıyacaktı. Hükümetler ya bu gerçeği kavrayamadıkları için ya da oya yönelik hesaplar sebebiyle işe ilköğretim seferberliğinden başladılar. Bugün üniversite seferberliği noktasına kadar geldiler. Sonuçta bütün kademelerdeki öğretim niteliksiz, üniversite mezunları işsiz, ülke ekonomisi perişandır ve sosyal rahatsızlıklar, işleri büsbütün berbat etmektedir. Daha sonra yayımladığı *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma* kitabı, Atatürk ilkelerinin esas amacının çağın ihtiyaçlarına uygun milli bir kültür kurma olduğunu vurgulayarak, milletin manevi değerlerini hiçe sayan ve millet hayatına ters düşen yanlış zihniyetlerin bırakılarak, milletin sosyal gerçeğini bilimin ışığında incelenmesi ve meselelere bilim ışığında çözümler geliştirilmesi gerektiğini vurgular. *Toprak Reformu ve Köy Kalkınması* kitabında teklif ettiği Kültür, Teknik ve Sanayi Merkezleri Projesi, köylünün göç etmek zorunda kalmadan şehirdekine benzer imkânlardan faydalanmasını tasarımlar.

Mümtaz Turhan, yıllarca süren çabalardan sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Türkiye'nin ilk sosyal antropoloji kürsüsünün

kurulması için karar çıkartmış ve bu kürsüyü fiilen kurarak başına da Amerikalı bir profesör getirmek suretiyle faaliyete geçmesini sağlamıştır. Onun 1957'de Sosyoloji Dergisi'nde yayınlanan "Köy Tetkiklerinde Kullanılacak Metotlar Hakkında Bazı Düşünceler" başlıklı makalesi sosyal bilimlerle tabiat bilimleri arasında metot farkı olmadığını, farkın konuların mahiyetinden doğduğunu vurgular. Sosyoloji, sosyal antropoloji ve sosyal psikoloji bilimlerinin verileri insan davranışlarıdır. Davranışları şekillendiren şartlar tabiat bilimlerinin incelediği olaylara nispetle çok daha güç kontrol altına alınabilir. Hem fertlerin içinde oluşan saikler hem de davranışın ortaya çıktığı durumlar doğrulukla tespit edilmediği zaman, işlevi ve anlamı ancak onlara nispetle anlaşılabilecek olan davranış yanlış yorumlanabilir. Sosyolojik boyutta bu gerçek şöyle ifade edilebilir: sosyal yapı, onu oluşturan gruplar ve onlar arasındaki ilişkiler iyice incelenip anlaşılmazsa, ne grup faaliyetleri ne de fertlerin davranışları doğrulukla yorumlanabilir. Bu konuda Turhan'ın kısa bir makaleye sığdırdığı fikirler, onun bilim zihniyetini, bilim metodunu basiretle kullanışını, Gestalt teorisinin ve Barlett'in şema teorisinin etkilerini yansıtmakla kalmıyor, onun aynı zamanda bir deneysel psikolog olmasının sosyal psikolojik araştırmadaki yararlarını da gösteriyor. Köyde inceleme yapmak isteyen genç araştırıcılara, gözlemlerini yanlış değerlendirmemeleri ve isabetli yorumlar yapabilmeleri açısından tavsiyesi, inceleme konuları ne olursa olsun, önce köy cemaatindeki ilişkileri bütünü ile kavramaya çalışmalarıdır. Köyün yapısını, ikinci derecedeki grupları, onların ilişkilerini, grup liderlerinin ve diğer sivrilmiş şahsiyetlerin mevkilerini, grup içindeki rollerini, cemaatin takınmış olduğu tavırları, köylünün değer yargılarını, inanışlarını, özetle köy kültürünü bütünüyle anlamaya gayret etmeden hiçbir konuda doğru bir hükme varmak mümkün değildir. Böyle hareket etmeyip önceden hazırlanan sorular ve gözlem çizelgesi, turist gibi girilen köyde birkaç saat ya da birkaç gün içinde uygulanırsa, toplanan veriler sıhhatsiz, çıkarılan hükümler yanlış olur. Turhan, 20. yüzyılın ilk yarısında sosyolojide coğrafya ekolünün ünlü isimlerinden Amerikalı E. Huntington'un 1924'te yayımlanan *The Character of Races* adlı kitabında tam böyle bir yanlışlığa düştüğüne işaret eder. Huntington, bir Türk köylüsü ile ayaküstü yapılmış bir konuşmaya, üstelik başkasının yapmış olduğu bir konuşmaya dayanarak, Türklerin tembel ve iktisadî zihniyetten mahrum oldukları sonucunu çıkardığını genç araştırıcılara ibret olsun diye zikreder. Huntington, köylünün iktisadi ve sosyal ilişkilerini, bu ilişkilerdeki psikolojik saikleri bilmediği için, onun sözlerini lafzî olarak anlamış ve o sözlerin belirli bir duruma ve saike göre ifade ettiği hakiki anlamı çıkaramamıştır.

Mümtaz Turhan, Erzurum'un Hasankale ilçesinin Horasan köyünde 1908 yılında doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini, Rus işgali dolayısıyla ailesinin göç ettiği Kayseri'de yapan Turhan, Kayseri'de başladığı lise öğrenimini Bursa ve Ankara liselerinde sürdürdü. Üniversite öğrenimi için Almanya'ya gitmeden önce yazılmış olduğu İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde, 1969 yılı başından ölünceye kadar bütün akademik hayatını geçirdi.

Mümtaz Turhan'ın, onunla temasa gelen herkesi, onu bir defa görenleri bile etkileyen müstesna şahsiyeti vakar, sade ve tabii bir nezaket, dürüstlük, ağırbaşlı bir samimiyet, düşünce inceliği halinde tezahür eden bir hassasiyet ile örülmüştü. Onun ruhunda bilim ve vatanseverlik mükemmel bir ahenkle birleşmişti ve o birleşme, bütün insanlığa açılan bir yolun başlangıcı idi.

MUZAFFER ŞERİF BAŞOĞLU*

Tülay Bozkurt Şimşek

YAŞAM ÖYKÜSÜ

Muzaffer Şerif Başoğlu, 29 Temmuz 1906'da İzmir kentinin Ödemiş kasabasında doğdu. Babası Adliye Nezareti yüksek dereceli memurlarından Şerif Bey, annesi Emine Hanımdı.

Ortaokul ve Lise'yi İzmir Amerikan Koleji'nde okudu. 1919 yılında Yunanlılar Ege'yi işgal ettiğinde Muzaffer Şerif'in hayatı tehlikeye girdi. Muzaffer Şerif, İzmir'in işgali sırasında yanındaki adamı süngüleyen Yunanlının, kendisini canlı bırakmasını mucizeye bağlıyor.[1] Bu olay, onun çatışmaya yönelik çalışmalar yapma kararının ilk temel taşı oldu. Daha sonra İstanbul'a göç eden Şerif, 1929'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Aynı yıl İzmir Erkek Öğretmen Okulu'nda Felsefe öğretmenliğine atandı. 1932 yılında Ankara Gazi Terbiye Enstitüsü'nde Psikoloji öğretmenliğine getirildi. Aynı yıl, yurt dışına gitmek için açılan bir sınavı kazanarak, lisansüstü eğitim yapmak üzere Amerika Birleşik Devletleri'ne yollandı ve Harvard Üniversitesi'nde Master derecesi aldı. Şerif'in Harvard'ı tercih etmesinin nedeni ünlü William James'in burada hocalık yapmasıydı.

Şerif, Harvard'daki derecesini aldıktan sonra, Türkiye'ye dönmeden önce Berlin Üniversitesi'nde de derslere devam etti. Birleşik Amerika'da

---

* Bu makale Emre Kongar'ın *Türk Toplumbilimcileri* (Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, 2.baskı, s. 291-330) eserinden kısmen alınmıştır.

[1] Robert J. Trotter, "Profile. Muzafer Sherif. A life of Conflict and Goals", *Psychology Today*, September, 1985, s.55 (Bu makaleye dikkatimizi çeken Mübeccel Kıray'a teşekkür ederiz).

tam 1929 ekonomik bunalımı içine düşen ve hem bu bunalımı hem de "New Deal" çalışmalarını olanca hızı ile sürerken gözlemleyen Şerif, bu kez de Almanya'da Hitler'in iktidara gelişine tanık oluyordu.

Doktorasına Rockefeller Vakfı'ndan aldığı burs ile Colombia Üniversitesi'nde devam etti. 1935 yılında "Algılamada Bazı Toplumsal Etkenlerin İncelenmesi" konulu tezi ile bu Üniversite'nin Psikoloji Bölümü'nden doktora derecesini aldı. Doktorasını aldıktan sonra, Türkiye'ye dönmeden önce Paris'te de bir kaç ay çalışan Şerif, 1937'de Türkiye'ye geldi. Gazi Terbiye Enstitüsü'ndeki Psikoloji öğretmenliğini sürdürdü. 1939 yılından itibaren, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Psikoloji Doçenti olarak ders vermeye başladı. Muzaffer Şerif, İkinci Dünya Savaşı sırasında, gerek ırkçılık aleyhine, gerekse Almanya'nın savaşı kaybedeceğine ilişkin açık seçik bir davranış içine girdi. Bu konuda *Yurt ve Dünya*, *Adımlar*, *İnsan* gibi dergilere yazılar yazdı. 1943 yılında *Irk Psikolojisi* adlı kitabını yayımladı. Bu kitabı ile faşizme, ırkçılığa ve o dönemin moda ideolojilerinden olan Turancılığa karşı çıktı.

Muzaffer Şerif Başoğlu, insanları seven, heyecanlı, yakın ve sıcak ilişki kuran biri olarak, sevilen bir öğretim üyesiydi. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ndeki ırkçıların ihbarı sonunda derslerinde siyasal propaganda yaptığı gerekçesi ile gözaltına alındı. Kendisi ile birlikte bazı öğrencileri de gözaltına alınmıştı. 40 gün gözaltında kaldıktan sonra, hakkında takipsizlik kararı verilerek serbest bırakıldı.

Muzaffer Şerif hapisteyken, kendisine Princeton Üniversitesi tarafından misafir hoca olarak davet yapılmıştı. 1944 yılının sonunda, kendisine Princeton Üniversite'sinde Hadley Cantril ile birlikte kitap yazması için Birleşik Amerika "State Department" tarafından iki yıllık bir burs verildi. Muzaffer Şerif Başoğlu, böylece Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde operasyon yapılarak 1946 yılında bazı öğretim üyelerinin de tasfiye edilmesinden bir yıl önce, 1945 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti.

29 Aralık 1945'te Carolyn Wood adlı Amerikalı bir meslektaşı ile evlendi. Sonradan kitaplarının önemli bir bölümünü Carolyn ile ortak yazdı.

Muzaffer Şerif Başoğlu, bir süre sonra, Amerikan vatandaşı da olarak Muzaffer Sherif adını kullanmaya başladı. Kırgın ve küskün ayrıldığı Türkiye ile bağlarını yavaş yavaş, tümüyle kopardı.

Bir erkek iki kız çocuğu olan Muzaffer Şerif, Amerika Birleşik Devletleri'nde "sosyal psikoloji" alanında başlı başına bir ekol haline geldi. 1946'da Yale Üniversitesi'ne geçen Muzaffer Şerif, 1949 yılında Oklahoma Üniversitesi'ndeki ünlü "Grup İlişkileri Enstitüsü"nü kurdu ve 1966 yılına kadar bu Enstitü'nün başkanlığını yaptı. 1966'da Pennsylvania Üniversitesi Sosyal Psikoloji Bölümü Başkanı oldu. 1967'de Amerika

Birleşik Devletleri'nin en büyük Sosyal Psikoloji ödülü olan Kurt Lewin Armağanını aldı.

Muzaffer Şerif Başoğlu veya kendi deyişiyle Muzaffer Sherif, Sosyal Psikolojinin kurucuları arasında yer alan çok önemli bir bilim adamıdır. Sosyal Psikolojide toplumsal normlarla "otokinetik etki" denilen, sabit ışığın hareket ediyormuş gibi görünmesi olayı arasındaki ilişkiyi saptadı. Böylece, grubun birey üzerindeki "değiştirici" ektisini derinliğine inceledi. Şerif, "Psikolojiyi, yaşamımı sağlayıcı bir meslek olarak seçmedim. Psikoloji benim hayatımdır. Onu çok ciddiye alıyorum." diyor.[2]

Yaşamının son yıllarında özellikle Doğu ve Batı kampları arasındaki gerginlik konusunda büyük kaygılar öne süren Şerif, Türkiye'nin küstürdüğü çok değerli bir bilim adamıdır.

Giriş

Sosyal Psikoloji, 19. yüzyıl başlarında gelişen bir toplumsal bilim dalı olarak, kapsadığı konular bakımından eski, bu konulara yaklaşımı açısından da yeni bir çalışma alanıdır. Bu yeni bilim dalının, İkinci Dünya Savaşı'ndan sondaki toplumbilim ve psikoloji arasındaki çatışmalara son veren yeni kimliğini kazanmasında Muzaffer Şerif'in katkısı tartışmasızdır.

Şerif'in bilim tarihindeki önemi, "insan" gerçeğine salt biyolojik ya da toplumsal açıdan bakmanın yetersizliğini özgün nitelikli kuramsal ve görgül çalışmalarıyla kanıtlayarak, insan ve insan etkileşimini disiplinler arası bir yaklaşımla çözümleme etkinliğinden doğar.

Muzaffer Şerif'in Yöntem Anlayışı

Şerif'in kuramı, sosyo-psikolojik bir yöntem anlayışı yansıtır. Sosyo-psikolojik yöntem, birey-grup ikilisini, sistem-altsistem ilişkileri çerçevesinde inceleyen etkileşimsel bir yaklaşım içermektedir. Bu yaklaşımın temeli *Geştalt* psikolojisine dayanır; bilindiği gibi, Geştalt psikolojisi "parça-bütün ilişkilerine yönelerek, bütünün, parçaların toplamından farklı bir özelliğe sahip olduğunu savunan bir görüştür. Başka bir deyişle, biçimi yaratan, öğelerin toplamı değil, biçimle olan ilişkilerdir."[3] Şerif bu görüşten hareketle bireyin, bütünün yani sistemin parçasını oluşturan bir alt sistem olduğunu söyler; "sistem ya da sosyo-psikolojik anlamda grup, par-

[2] *a.g.e.m.*, s. 59.
[3] Güney Le Compte, *Algı Psikolojisi*, (Ders Notları), Hacettepe Üniversitesi. 1977-78.

çaların toplamından farklı bir özelliğe sahip olup, bireyin davranışı ancak bütün içerisinde irdelendiği zaman anlam kazanır....".[4]

Geştalt psikolojisinin fizikî algı yanılmalarına dayanarak, parça-bütün ilişkisi ile ilgili olarak ortaya koyduğu ilkeleri, birey-grup ilişkisine uyarlayan Şerif, böylece, parçanın bütün içerisindeki fonksiyonel konumunu da vurgular.

(...) Şerif'in sosyo-psikolojik yöntemi, araştırmalarına öncülük eden ve diğer araştırmacılarla arasındaki "ilke ve terminoloji" birlikteliğini sağlayan bu önermelerin ışığında kabaca altı aşamada özetlenebilir: Şerif'in yönteminde bu aşamalar, sistematik bir sınıflamayla gösterilmemekle beraber, bu incelemede konunun daha iyi anlaşılması açısından böyle bir sınıflama yararlı görülmüştür.

i) Problem seçimi: "Bu aşamada inceleme konusu olarak, sosyo-psikolojik yönden 'kalıcı ve sürekli' özelliğe sahip bir sorun seçme söz konusudur."[5] Bu anlamda da insanlar arası etkileşim ve bu etkileşimin ürünleri olan roller, değerler, önyargılar, tutumlar, normlar ve dil, sosyo-psikolojik açıdan sorun alanı niteliği taşırlar.

ii) Gözlem aşaması: Şerif'te bu aşama, "fenomenolojik" (phenomenological) bir yaklaşım içerir. "Olaylar, psikolojik ve sosyo-kültürel yönleriyle incelenirken araştırmacı, etkileşim sürecine, doğal akışı bozmadan, doğrudan doğruya katılır. Başka bir deyişle, araştırmacı, "katılımcı gözlemci" (paticipant observer) durumundadır."[6]

"Fenomenolojik yaklaşım, Şerif'in yönteminde uygulama sürecinin de temel dinamiğini oluşturur; "araştırmacı" bu süreçte, "katılımcı gözlemci" durumunda olup, kullandığı metod ve teknikler, etkileşim durumunun ayrılmaz bir parçasıdır."[7]

iii) Denencelerin saptanması aşaması: Bu aşama, "kuramsal bilgiler ile araştırmacı gözlemlerinin beraberce değerlendirilerek sorun alanına yönelik denencelerin saptanması"[8] sürecini kapsar.

iv) Planlama aşaması: Araştırmacının gözlemlerini işe-vuruk hale getiren ölçme ve test etme tekniklerinin saptandığı aşamadır. Şerif, bu aşamada denencelerin sınanmasında kullanılacak teknikler boyutunda "disiplinler arası metodoloji" (interdisciplinary metodology) önerir; "fenomenolojik yaklaşımla elde edilen verilerin güvenilirlik ve geçerliliklerinin

---

[4] M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology,* bölüm 3, 4, 5, s. 39-98.
[5] M. Sherif, "Social Interaction"; *Process and Products*, s. 4-5.
[6] *a.g.e.*, s. 5-8.
[7] *y.a.g.e.*, s.13.
[8] Muzafer Sherif, Carolyn Sherif, *Interdisciplinary Ralationships in The Social Sciences,* Aldine Publishers, Chicago, 1969, s. 21-33.

test edilmesi, psikoloji ve diğer sosyal bilimlerden (sosyoloji, antropoloji) alınan bilgilerin gözlemci raporlarının sınanmasında sistemli olarak kullanılmasıyla olanaklıdır... Katılan gözlemci durumunda olan her araştırmacı, etkileşim olayının süregeldiği uyarıcı durumunun dinamiğini anlamak ve kullanacağı model ve teknikleri o yapıya uygun seçmek durumundadır." Böylelikle de Şerif, bu sürecin, kaçınılmaz olarak disiplinler arası bir yaklaşım gerektirdiğini vurgular.

v) Uygulama aşaması: Bu aşamada gözlemsel ve deneysel teknikler, örneklem grubuna uygulama planı doğrultusunda uyarlanarak ilgili denenceler sınanır. Şerif, bu süreçte "işlemlerin doğal ve deneysel ortamlarda birçok defalar tekrarlanmasını araştırma bulgularının genellenebilirliğini sınamada etkili bir yol olduğunu" ileri sürer.[9]

vi) Kuramsal değerlendirme: Şerif'in yönteminin, gerçeklerden soyutlamalara varma işlemini içeren son aşamasında deney ve gözlemlere dayanarak elde edilen verilerden kuramsal genellemelere gidilir. "Çok sayıda olgu yardımıyla deneysel olarak sınanan denencelerden çıkarak yapılan genellemeler (soyutlamalar) bir sonraki araştırma için kuramsal çerçeve oluştururlar."[10]

Yukarıda da görüldüğü gibi, Şerif'in bilimsel yöntemin aşamalarına uygun olarak geliştirdiği sosyo-psikolojik yönteminin düşünsel işleyiş sürecini "hipotetik-deductive" (varsayımsal-tümdengelimsel usavurma) bir temele dayandırmak mümkündür: Şerif, deneysel ve gözlemsel (aşama 2) ve bu gözlemlere dayanarak kurulan denencelerin (aşama 3) uygulama planı doğrultusunda (aşama 4) çok sayıda olgu yardımıyla sınanması (aşama 5) sürecinde, öncelikle tümevarımsal (inductive) bir yol izlemektedir.

Gözlem ve deneylere dayanarak elde edilen tutarlı ve kesin nitelik gösteren genel ilke ve önermelerin, yeni araştırmalara kuramsal çerçeve oluşturması, başka bir deyişle bu ilke ve önermelere dayanarak, benzeri olgularla ilgili yordamlarda bulunulması (aşama 6) ise, tümdengelimsel bir işlem gerektirmektedir.

Sonuç olarak, Şerif, sosyo-psikolojik yönteminde tümevarım ve tümdengelimi birleştirerek, kuram-teknik-kuram ilişkisini hipotetik-dedüktif bir yolla ele almıştır. Bu bağlamda somuttan (olgulardan), soyuta (genellemelere) ve soyuttan somuta geçiş arasındaki dinamik ilişki sağlanmış görünmektedir.

---

[9] M. Sherif, *Social Interaction*..., s. 97.
[10] *a.g.e.*, s. 29-39.



MUZAFFER ŞERİF'İN TOPLUMSAL DEĞİŞME ANLAYIŞI

Şerif, değişmeye öncelikle, evrimci açıdan bakar: "Sosyal sistemler insan doğasında var olan iki temel eğilim dolayısıyla sürekli değişim durumundadır. Bu eğilimlerin ilki, normlar, roller, değerler ve benzeri düzenlemeler yoluyla dış dünyayla ilgili algı ve değerlendirmelerine "kararlılık" (stability) getirme eğilimidir.... İkinci eğilim ise, "kararlılığı" sağlayan düzenlemeler, huzursuzluk, engellenme ve hoşnutsuzluk kaynağı haline geldiklerinde bu düzenlemeleri değiştirerek yenilerini oluşturmak gereksiniminden doğar." Böylelikle Şerif, değişmeye yönelik her eğilimin yeni bir "kararlılık" sürecinin başlangıcını da taşıdığını söyler. Bu noktada da, kararlılık-değişme ilişkisi diyalektik bir dinamizm gösterir.

Şerif, bireye, değişme sürecinde ikili bir işlev yükler. Değişmeyi hızlandıran güçlerin niteliği ne olursa olsun, birey, değişmenin hem aracı hem de hedefi durumundadır; "değişmenin amacı ve aracı durumundaki birey, içinde bulunduğu sosyal sistemlerden yalıtılmış olarak düşünülemeyeceğinden, değişmenin son amacı, insan ilişkileri ve insan ilişkilerinin süregeldiği etkileşim ortamlarıdır."

Burada Şerif, değişme birimi olarak bireyi göstermekle beraber, bireydeki değişmenin ancak ilişkiler sırasında gözlenebileceğini söyleyerek, etkileşim biçimindeki değişmenin kaçınılmazlığını vurgular. Bu bağlamda da etkileşim olayının süregeldiği gruplar (örgütler), kurumlar değişmenin son hedefi olarak görünürler.

Şerif, değişmeye ilişkin görüşlerinde, teknoloji, sosyal hareketler ve haberleşme araçlarını değişmeyi sağlayıcı veya hızlandırıcı etkenler olarak düşünür.

TEKNOLOJİ BİREY İLİŞKİLERİ

Şerif, teknolojiye, değişmenin itici ve hızlandırıcı gücü olarak önemli bir işlev yükler ve teknolojinin değişme üzerindeki etkilerini, uzun ve kısa dönemli etkiler olarak iki boyutta inceler; "teknolojinin toplumsal değişmeye yol açan uzun dönemli etkileri bir kaç nesil içeren bir süreç sonunda oluştuğundan, daha çok toplumsal yapı analizleriyle ilgilenen sosyologların konu alanına girer. Endüstrileşme ve şehirleşme süreçlerine bağlı olan toplumsal değişmeler ise, teknolojinin kısa dönemli etkilerinin ürünüdürler ve teknolojiye bağlı tutum değişmelerinin nesnel bir sonucu olarak düşünülürler."

Böylelikle Şerif, toplumsal psikolojinin, teknoloji boyutundaki ilgi alanının kısa dönemli etkiler, yani tutum değişmeleri olduğunu söyler.

Teknoloji ve yenilikler birey ve gruplarda tutum değişmelerine yol açarak, bilişsel, güdüsel ve davranışsal sistemlere yeni boyutlar getirirler. Yeni bir dünya görüşü anlamındaki bu değişme bireylerin toplumsal davranışlarını da etkileyeceğinden, yenilik, insan ilişkilerinin oluşturduğu toplumsal kurumlara da yansır.

Şerif, "belirli bir teknolojik yeniliğin etkisi kullanılış şekline bağlıdır. Yeniliğin kullanılış biçimi ise, geniş ölçüde toplumsal yapının kültürel öğeleri tarafından belirlenir" demekle, teknolojinin, bireyin etkileşim ortamı olan sosyal durumun bir parçası olduğunu, bu nedenle de sosyal durumun kültür öğesiyle de yakın bir ilişki içinde bulunduğunu söylemektedir.

(...) Bu bağlamda da etkileşim kuramının en belirgin özelliği olan toplumsal olaylardaki çok yönlü nedensellik yeniden gündeme gelir.

Şerif, teknoloji-kültür ilişkisinin dinamiğine ilişkin görüşlerinde geniş ölçüde Ogburn'dan etkilenmiş görünmektedir; Ogburn'a göre, "yeni bir icat ortaya çıktığı zaman kültürel sistemin bazı öğeleri değişir. Öteki öğeler ise bir süre sonra, değişen bu öğelere uyum sağlar. Bu uyum sağlama, hemen bütün öğeleri kapsayan şekilde olmaz. Her ne kadar tarihsel gelişim çerçevesi göz önüne alındığında, uzun vadede bu uyum sağlamanın yarattığı sorunlar görülmezse de bunlar kısa vadede çok şiddetli şekilde ortaya çıkabilirler. Ogburn buna, kültür boşluğu adını verir... Kültür boşluğu, daha çok maddi kültürü meydana getiren teknoloji alanında ortaya çıkan yeniliklere uygun toplumsal örgütlenmenin gerçekleştirilememesinden doğar."[11] Görüldüğü gibi, Ogburn, kültür boşluğu ile ilgili olarak toplumsal yapıya yönelik nedenler öne sürmektedir.

Şerif, toplumsal sistemin parçalarından birinin diğerinden daha önce veya daha fazla değiştiğinde ortaya çıkan uyumsuzluk durumlarına başka bir deyişle, Ogburn'un kültür boşluğuna psikolojik bir boyut getirmiştir: Bazı gruplarda, teknolojik gelişmelere gösterilen fazla direncin yapısal olduğu kadar psikolojik nedenleri de vardır. Bu psikolojik nedenler kısaca şöyle özetlenebilir:

i) Yenilikle karşı karşıya kalan grup veya örgütler, toplumsal rolleri açısından değişmeyi yararlı bulmuyorsa veya eski durumlarıyla kazanılmış haklarını korumakta ısrar ediyorlarsa, teknolojik yeniliğe karşı grubun gösterdiği direnç artar.

ii) Uyarıcı durumun parçaları olan araç ve gereçler (icatlar) iyi yapılanmışlarsa, yani kolaylıkla algılanabiliyor ve yararları somut olarak gö-

[11] Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 161-163.

rülebiliyorsa, değişiklik daha çabuk kabul edilir. Aksi durum dirençle karşılaşır.

iii) Teknolojik yenilikler, bunu kullanan üyelere prestij sağlıyorsa, yeniliğe uyum, kolaylaşır.

Şerif, kültür boşluklarının bazı durumlarda teknolojik yeniliği getiren güçlerce belirli amaçlara ulaşmak için "suni" olarak yaratıldığını söyler; "bazı Avrupa ülkelerinin Asya ve Afrika'daki sömürgelerine –fabrikalar, maden işletmeleri gibi– teknolojik yenilikler getirmeleri ve aynı zamanda bu ülkelerdeki eski kurumların devamı için gerekli mekanizmaları destekleyerek politik etkinliklerini sürdürme çabaları" bunun çarpıcı bir örneğidir.

Şerif, teknolojinin tutumlar üzerindeki etkileri dışında zihinsel uğraşlar ve düşünme tarzı üzerindeki etkilerini de vurgular: 1944 yılında Türkiye'de Van ili çevresindeki 5 köyde yaptığı araştırma, aynı kültürel ortamda bulunan, ancak modern teknolojik ürünlerle farklı derecelerde ilişkiye giren grupların tutumlarıyla doğrudan ilişkili olan düşünme tarzlarındaki değişmeyi göstermesi açısından önemlidir: Deneklerin teknolojik yenilikler bağlamındaki kavramlaştırma süreciyle ilgili olarak kullandıkları standartların incelenmesini amaçlayan araştırmada, toplanan veriler şu kavramlar kapsamında sınıflandırılmıştır:

Yer, uzaklık, zaman algılaması.

Yabancı ve tanıdıklarla ilgili tanım ve yargılarda kullandıkları kavramlar.

Zenginlik ve savurganlıkla ilgili standartları.

Araştırmanın sonuçları şöyle özetlenebilir:

i) Bir sosyal örgütte, teknoloji ve yer, zaman, uzaklık birimlerinin standart ölçüleriyle ilişkisi olmayan bireyler, bu kavramlara ilişkin kendi standartlarını geliştirmişlerdir; örneğin, teknolojiyle en az ilişkisi olan Karlık köyünde 4 kilometrelik uzunluk için, "kurşunun ulaşabileceği uzaklık", "sesinin gidebildiği yer" gibi standartlar kullanmışlardır. Bu standartları, köy halkının sosyo-ekonomik uğraşlarına, belli aralıklarla tekrarlanan doğal olaylara (güneşin doğuşu, ayın şekilleri) bağlı olarak geliştirmişlerdir.

ii) Çevresiyle daha çok ilişkide bulunan ve teknolojik ürünlerin göreli olarak daha çok kullanıldığı gruplarda, uzaklık, yer ve zaman birimlerinin genel standartlarına yakın standartlar kullanılmıştır.

iii) Araştırmanın yapıldığı her köyde zenginlik ölçütü varolup, ölçütün uç noktaları, köyün en zengini ve en fakiri gözönüne alınarak saptanmıştır.

iv) Teknolojik yeniliklerle ilişkide bulunan bireyler, dünyanın çapına ilişkin tahminlerinde diğerlerine kıyasla daha büyük rakamlar kullanmışlardır.

Yukarıda da görüldüğü gibi, Şerif, teknoloji-değişme ilişkisini etkileşimsel bir yaklaşımla irdelemektedir. Başka bir deyişle, tutum, norm, yargı ve rollerdeki teknolojiye bağlı değişmeler ancak teknolojik ürünlerin bir alt-sistemini oluşturduğu bütün içerisinde, yani etkileşim ortamında gözlenebilir. Etkileşim biçiminin değişmesi davranışın değişmesinin, hem ilk hem sonsal sonucudur. Bu da zorunlu olarak, dönüşümlü bir ilişki gerektirmektedir.

HABERLEŞME VE DEĞİŞME

Şerif, haberleşme ve iletişim araçlarının üzerindeki etkilerini tutum değişmesi boyutunda ele alır. Bu bağlamda da, haberleşme ve propaganda tekniklerinin birey üzerindeki kısa dönemli etkileri önem kazanır.

Şerif haberleşme-tutum değişmesi ilişkisi boyutundaki görüşlarinde, haberleşmenin birey üzerindeki etkilerini, kaynaktan hedefe doğru giden tek yönlü bir ilişki içerisinde irdeleyen araştırmalara eleştiri getirir: "...haberleşme-birey ilişkisini uyarıcı-tepki düzeyine indirgeyen çoğu araştırmalarda beklenen sonuçlara ulaşılamaması iki temel öğenin gözden kaçırılması nedeniyledir:

i) Bireyin söz konusu mesajla ilgili önceden geliştirdiği tutumlarının varlığı ve kalıcılık dereceleri.

ii) Bireyin söz konusu mesajla ilgili dayanak noktalarının haberleşmenin içeriğinden farklılık derecesi.

Şerif, bu iki noktayı içeren bir yaklaşımın, tutumların içinde geliştirdiği etkileşim ortamlarını ve mesajın değerlendirilmesinde, atıfta bulunulan referans gruplarını içerdiğini söyleyerek kendi çağdaşları ve daha sonrakilerce de vurgulanan çift yönlü haberleşme modeli önerir.

Bu model çerçevesinde, haberleşmeye bağlı olarak görülen tutum değişmelerinin yönünü belirleyen etmenleri, Şerif şöyle sıralar:

> i) Haberleşme kaynağını içeriğinin, bireyin o konuyla ilgili tutumlarından farklılık derecesi, değişmenin yönünü belirleyen önemli bir etmendir. Bir haberleşme veya propaganda aracıyla karşı karşıya kalan birey, iletilen mesajla ilgili önceden kazanılmış tutumlara sahip değilse o konuya kayıtsız kalma olasılığı artar. Bu durumda hiçbir tutum değişmesi gözükmez.
>
> ii) Sosyal uyarıcı durumunun yapılaşma derecesiyle ilgili etmenler konunun bir diğer boyutunu oluştururlar; kararsızlık, güvensizlik, be-

lirsizlik gibi durumlarda bireyin kafasında sosyal uyarıcıların "yapılaşmış imajlarının" objektif ölçütlerle tanımlanabilirlik derecesi düşer. Bu gibi kriz hallerinde bireylerin kendi grupları dışından gelen öneri ve seçenekleri kabul etme alanları genişler... Başka bir deyişle, dışardan gelen önerileri daha çabuk kabul etme eğilimi gösterirler.

iii) Bireyin iletilen mesajın içeriğine ilişkin benlik katılımı olduğu zamanlar, referans grubunun değerleri ile haberleşmenin içeriği, bireyin reddetme, kabul etme ve kayıtsız kalma alanlarından herhangi biriyle ilişkisi çerçevesinde değerlendirilir ve tutum değişikliğine yol açmaz.

iv) Haberleşme kaynağının kendisi, mesajın içeriği kadar önemlidir. Referans gruplarının dolayısıyla, bireyin, obje ve diğerlerine ilişkin değerlendirmelerinde olumlu yüksek değere sahip bir kaynaktan gelen mesajın değişme yaratma olasılığı artar.

Böylelikle Şerif, haberleşme-psikolojik örgütleme-tutum değişmesi formülüyle özetlenebilecek görüşlerinde, haberleşme olgusunu, tutum ve davranışları, hedeflenen yönde "manipüle eden" bir bağımsız değişken olarak düşünen davranışçılara, psikolojik örgütlenmenin içerdiği, bireysel değişkenler bağlamında karşı çıkar.

TOPLUMSAL HAREKETLER VE DEĞİŞME

Şerif'in kuramında, toplumsal hareketler (social movements) evrimci ve devrimci değişmelerin en etkin araçları olarak görülür. Toplumsal hareketler, kısa dönemli ve geçici hoşnutsuzluk ifade eden gösteri ve yürüyüşlerden farklıdırlar. Bu fark, toplumsal hareketlerin "bireylerin kendilik özdeşimlerini tehdit edecek ve genel bir kuralsızlık ve yabancılaşmaya yol açacak şekilde bozulan toplumsal dengeyi kendi çıkarlarına uygun olarak yeni baştan düzenlemeleri yönünde şekillenen uzun süreli ve geniş kitleleri kapsayan toplu davranış biçimleri" olma özelliklerinden doğar.

"Tarihin çeşitli çağlarındaki devrimlerin (Fransa, Sovyet, Amerika) güdüsel ve ideolojik birikimlerin, örgütsel bir tabanda oluşturduğu toplu davranış ve toplu davranma eğilimlerinin, hareketin içinden doğan liderler tarafından değişme erekleri doğrultusunda yönlendirmeleriyle oluşmaları, toplumsal hareketin, geçici hareketlerden çok farklı boyutlardaki işlevini göstermektedir."

Şerif, değişmenin dönüm noktası olarak gördüğü toplumsal hareketlerin tarihteki örneklerinde, ortak olan iki öğeden bahseder:

i) Amaç ve hedeflerin sosyal değişme yönünde açıkça ortaya konulması.

ii) Harekete katılanlar ve destekleyenlerin mevcut düzenden duydukları hoşnutsuzluk.

Bu iki öğe bağlamında Şerif, toplumsal hareketi şöyle tanımlar: "Toplumsal hareketler, toplumun çok sayıda üyesi tarafından paylaşılan ortak huzursuzluğu gidermek ve yeni gereksinimleri karşılamak amacıyla insan ilişkilerini yeniden kurmaya veya düzenlemeye yönelik, bildiri, edebiyat, toplantı, gösteri ve benzeri etkinliklerle ifade edilen toplu girişimler örüntüsüdür." Görüldüğü gibi, bu tanımda kullanılan, "insan ilişkilerini yeniden düzenlemek" ifadesi, toplumsal hareketlerin bu iki temel öğe çerçevesinde toplanan diğer özelliklerini de şöyle sıralar:

i) Toplumsal hareketler, zaman içerisinde çeşitli aşamalarla gelişen örgütlü çabaların bir örüntüsüdür.

ii) Toplumsal hareketler, gücünü, huzursuzluk, engellenme, belirsizlik, yürürlükte olan toplumsal mekanizmalara duyulan hoşnutsuzluk ve ilgisizlik gibi benzer güdüsel temellerden alan bireylerin bir arada belirli amaçlar doğrultusunda etkileşimde bulunmalarıyla başlatılır.

iii) Harekete doğrudan katılanlar ve dışarıdan destekleyenlerce sürdürülür.

iv) Mevcut düzenle ilgili hoşnutsuzlukların açık olarak ifadesi ve çözüm yolları öneren ideoloji ve bildirilerin sunulmasıyla genişler.

v) Toplumsal hareketlerin gelişme sürecinde, kamuoyunu "dava"ya inandırmak ve taraftar kazanmak amacıyla, sloganlar, toplu gösteri ve mitingler, bildiri ve benzeri ajitasyon teknikleri kullanılır.

vi) Toplumsal hareketler; karşı hareket gruplarıyla da mücadele sürecini içerir.

Şerif'e göre, "sosyal hareketler, belli toplumsal birikimlerin sonucu oluştuklarından, hareketin içinde geliştiği uyarıcı durumuna, yani toplumsal yapıya bağımlıdırlar. Bu nedenle de disiplinler arası yaklaşımlarla incelenmeleri, zaman içinde uzunlamasına (longitudinal) çalışmalar gerektirir.

Değerlendirme ve Sonuç

Bir sosyo-psikolojik kuramın, toplumbilimsel kuramlar içerisindeki yerini belirlemek, o kuramın, toplumbilimsel boyuttaki işlevini doğal olarak daraltmaktadır. Çoğu sosyo-psikolojik kuramcılar gibi, öncelikle kuramının deneysel olarak kontrol edilebilirliğini amaçlayan Şerif, ampirik yöntemin tümevarımcı kaygısıyla çalışma birimi olarak grup içinde birey ve grup etkileşimini kabul eder.

Bu bağlamda da Şerif'in kuramı, grup dinamiği, bireyler arası etkileşim ve güdüleme konuları üzerinde yoğunlaşan grupsal modeller kapsa-

mında düşünülebilir. Ancak, kuramın geniş bir çözümlemesi, yapısal-fonksiyonel, hattâ diyalektik öğeler de içeren bir nitelik gösterir. Bu nedenle de Şerif'in etkileşim kuramını, sosyo-psikolojik kuramlarla toplumbilimsel kuramlar arasında bir köprü olarak görmekteyiz.

Şerif, birey-toplum ilişkisinde öncelikle, evrimci-fonksiyonel düşünür Durkheim'dan etkilenmiştir: Bireyin bir topluluk veya grup içerisinde tek başına olduğundan daha değişik davrandığı söylenegelmiş bir görüştür. Bu görüşün öncülüğünü yapan toplumbilimcilerden Durkheim, "bireyin toplumdan yalıtılmış olarak düşünülemeyeceğini, toplumsal olayların nedenlerinin bireysel bilinç hallerinde değil, yine toplumsal olaylarda aranması gerektiğini" vurgular.

Şerif'i Durkheim'a yaklaştıran nokta, gözlenen davranışın, bireyin içinde bulunduğu sosyal uyarıcı durumlarının bir ürünü olduğu ve davranışın sosyal uyarıcı durumunda süregelen etkileşimden yalıtılmış olarak düşünülemeyeceği savında ortaya çıkar.

Durkheim'da toplumsal olguların ortak özellikleri olan "yaptırım ve nesnellik" Şerif'te *sosyal uyarıcı durumları* için söz konusudur: Şerif, *sosyal uyarıcı durumlarını* bireyin içsel özellikleri dışında düşünerek, insan ilişkileri ve ürünlerine bireyin iradesi dışında bir nesnellik yükler. Toplumsal olguların birey üzerindeki yaptırım etkileri, Şerif'te "farklı etki" kavramıyla açıklanabilir: Farklı etki bireyin bir uyarıcı durumundaki davranışlarını tek başınayken göstereceği davranışlardan farklı kılma bağlamında yaptırımı olan bir özellik taşır.

Şerif, bireysel ve toplumsal bilinç hallerini karşılıklı etkileşim içinde düşünerek toplumsal olayların psikolojik boyutunu vurgulamasıyla Durkheim'dan ayrılır. Bu noktada da Şerif'in bütüncü yaklaşımı ortaya çıkar: Şerif, Geştalt psikolojisinin fizikî algı yanıtlarına dayanan parça-bütün ilişkisiyle ilgili bulgularını, sosyo-psikolojik kuramına uyarlarken, sistemin (örgütün) alt-sistem (birey) üzerındeki etkilerini ve alt-sistemin sistem içerisindeki işlevini, rol ve güç dağılımı ilişkileri çerçevesinde ele alır. Böylece, bireye örgüt içerisinde fonksiyonel bir işlev yükler.

Şerif'in bütüncü-fonksiyonel yaklaşımı, diğer klasik fonksiyonel yaklaşımlardan değişme konusundaki görüşleriyle ayrılır: Şerif, toplumsal değişmenin insan doğasında var olan diyalektik çelişkinin zorunlu bir sonucu olduğunu söyler. "İnsandaki doğal eğilim, çevresi ve doğayla olan ilişkilerine kararlılık (istikrar) getirecek düzenlemeler yapmak ve bu düzenlemeler huzursuzluk kaynağı haline geldiğinde onları değiştirmek yönündedir." Başka bir deyişle, değişme, yani "tez", yeni bir kararlılık sürecinin başlangıcını da, yani "anti-tez"i de içinde taşır. Ancak, diyalektik ilerlemenin sentez aşamasında hangi biçimde görüleceği, Şerif'te açıklığa

kavuşmamıştır. Kuramındaki bu belirsizliği, değişmenin yönünü belirleyen çevresel şartların, yorumlamayı olanaksız kılan çok yönlü etkileşimine bağlamak mümkündür.

Şerif değişme kuramında, toplumsal hareketleri, evrimi hızlandırıcı en etkin araçlar olarak görür. Daha önce de belirtildiği gibi, toplumsal hareketler, örgütsel ve ideolojik birikimler sonucu oluşan ve eski düzenlemelerde değişiklik yapmayı hedefleyen toplu davranış biçimleridir. Bu bağlamda da toplumsal hareketler, katılanların, farklı bir bilinçlenme sürecinden geçmelerini gerektirir. Ancak, Şerif'te bu süreç, bireylerin sınıfsal konumlarını yansıtan ve sınıfsal konumları gereği oluşan bir bilinçlenme olarak belirlenmemiştir. Bu da Şerif'i, değiştirmeyi, aynı güdüleri paylaşan bireylerin başlatabileceği düşüncesine götürür (...)

Şerif, insandaki çatışma ve saldırganlık davranışlarının biyolojik bir yatkınlık olduğu görüşünün "kanıtlanmamış bir peşin hüküm" olduğunu söyler. Ona göre, çatışma, saldırganlık ve düşmanlık davranışlarının ortaya çıkışlarında grup ve gruplar arası dinamik belirleyici rol oynar. Şerif, özgün grup çalışmalarında her engellenmenin zorunlu bir saldırganlığa yol açmayacağını kanıtlamıştır. Böylelikle de, bu davranışların oluşumunda, Freud'un ölüm içgüdüsüyle açıkladığı biyolojik nedensellik yerine toplumsal nedenselliği getirir.

Şerif'in toplumsal bilimlere getirdiği en büyük katkı, birey toplum etkileşimini, toplumsal bilimleri (psikoloji, toplumbilim, tarih, ekonomi, siyasal bilimler) ve doğabilimlerini (fizyoloji, genetik, biyo-kimya) disiplinler arası bir yaklaşımla ele alıp, özümleyerek, bu bilgileri sosyo-psikolojik kuramında, makro ve mikro düzeydeki açıklamaları birlikte içeren yeni kavramlaştırmalara gitmiştir.

Şerif, zamanının önemli toplumbilimsel görüşlerini bilen ve insan etkileşimini, görgül değeri yüksek laboratuar deneyleriyle inceleyen bir psikolog, neslinin öncülerinden olarak bilim tarihi içindeki yerini hak etmiş bir bilim adamıdır.

Seçilmiş Kaynakça

Kitaplar

Sherif, Muzafer, *The Psychology of Social Norms*, Harper and Bros., New York and London, 1936.

Başoğlu, M. Şerif, *Irk Psikolojisi*, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 1943.

Başoğlu, M. Şerif, *Değişen Dünya*, İstanbul, 1945.

Sherif, Muzafer, Cantril Hadley, *The Psychology of Ego Involvements, Social Attitudes and Identifications*, J. Wiley and Sons Inc. New York and London, 1947.

Sherif, Muzafer, *An Outline of Social Psychology,* Harper and Bros., New York, 1948. (Revised editions: 1956, 1969).

Social Psychology at the Crossroads: The University of Oklahoma Lectures in Social Psychology, eds. Sherif, M., Wilson, Milbourne Otto, Harper and Bros., New York, 1953.

Sherif, Carolyn, Sherif, M., *Groups in Harmony and Tension: An Integration of Studies on Intergroup Relations*, Harper and Bros., New York, 1953.

Sherif, M., (ed.), *Intergroup Relations and Leadership*, John Willey and Sons, Inc., New York, 1962.

Sherif, M., Sherif, C., *Referance Groups: Exploration Into Conformity and Devialition of Adolescents,* Harper and Row, New York, 1964.

Problems of Youth: Transition to Adulthood in a Changing World, eds., Sherif, M., Sherif, C., Aldine Publishing Co., Chicago, 1965.

Sherif, M., Hovland, Carl I., *Social Judgement*, Yale University Press, New Haven and London 1966.

Sherif, M., *Group Conflict and Co-operation*, Alden Press, London, 1967.

Sherif, M., *Social Interaction, Process and Products: Selected Essays*, Aldine Publishing Co., Chicago, 1967.

Sherif, M., Sherif, C., *Attitudes, Ego Involvement and Change,* New York, Wiley, 1967.

Sherif, M., *Interdisciplinary Relationships in the Social Sciences*, Aldine, London, 1969.

Sherif, M., Sherif, C., *Social Psychology*, Harper and Row Publishers London, 1969,

Şerif, M., *Sosyal Kuralların Psikolojisi*, çev.: İsmail Sandıkçıoğlu, Alan Yay., İstanbul, 1985.

TÜRKÇE MAKALELER

"İptidai Zihniyet Problemi", *İnsan Mecmuası,* cilt II, sayı 9, İstanbul, Şubat 1939, s. 53.

"Farklar Psikolojisine Giriş", *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi*, cilt VII, sayı 2, Ankara, 1943, s. 10.

"İnsan ve İçtimai Nizam", *Adımlar Mecmuası*, cilt I, sayı 1, Ankara, Mayıs 1943, s. 4.

"Ahlak Buhranı ve Psikoloji", *İnsan Mecmuası,* sayı 20, İstanbul, Şubat 1943.

"Psikoloji Karşısında Irkçılık", *Yurt ve Dünya Mecmuası*, cilt IV, sayı 25, Ankara, 1943.

"Hilmi Ziya Ülken'in Şeytanla Konuşmalar Adlı Eserinin Kritiği", *Adımlar Mecmuası*, yıl 1, sayı 5, Ankara, Eylül 1943.

"Hümanizma Görüşümüz", *Adımlar Mecmuası,* sayı 8, Ankara, 1943.

"Garb Hayranlığı ve Kültür Otarşisi", *Adımlar M.*, sayı 3, Ankara, 1943.

"Ahlâki İdealizmin Reel Şartı", *İnsan M.*, sayı 6, İstanbul, Mayıs 1943.

"İlimde Gelişmenin Reel Şartları", *Adımlar M.*, sayı 6, Ankara, 1943.

"Gençliğin Yetiştirilmesi", *Yurt ve Dünya M.,* cilt IV, sayı 26-27, Ankara, 1943.

"Seçkin Adam Düşkünlüğü ve Faşizm", *Adımlar M.*, sayı 10, Ankara, 1944.

"Fikir Meshüllüğü ve Zorba Zihniyet", *Adımlar M.,* sayıl, Ankara, 1944.

"Vaziyet Alışların (Attitudes) Psikolojisi Üzerine Birkaç Yeni Araştırma", *Ankara Üniversitesi, D.T.C.F. Felsefe Enstitüsü Psikoloji Serisi II,* Ankara,1944.

DOĞUBATI
YAYINLARI

FELSEFE

Estetik'in Kısa Tarihi
Hakkı Hünler

Monadoloji & Metafizik Üzerine Konuşma
G. W. Leibniz

Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri
Editör: Yavuz Kılıç

Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar
Jean Hyppolite

Dört Adalı
Solmaz Zelyüt

Fransız Aydınlanma Felsefesi
Oscar Ewald

Başkası Olarak Kendisi
Paul Ricoeur

Ölümcül Hastalık Umutsuzluk
Søren Kierkegaard

Yeni Bilim
Giambattista Vico

Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı
Henri Bergson

Heidegger
Editörler: Özgür Aktok &Metin Bal

Kant'ın Felsefesi
Heinz Heimsoeth

Felsefenin Temel Disiplinleri
Heinz Heimsoeth

Gilles Deleuze
Claire Colebrook

Tarih Felsefesinin Problemleri
Georg Simmel

Tarih Tasarımı
R. G. Collingwood

Alman Idealizmi-Fichte
Haz. E. Kılıçarslan-G. Ateşoğlu

Aydınların İhaneti
Julien Benda

Wittgenstein ve Dilin Sınırları
Pierre Hadot

Ludwig Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe
Ali Utku

Tarih Felsefesi
Haz. Doğan Özlem-G. Ateşoğlu

Felsefe ve Doğa Bilimleri
Doğan Özlem

Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi
Doğan Özlem

Avrupa Düşüncesini Serüveni
Jacqueline Russ

Bahtin ve Çevresi
Craig Brandist

TARİH

Orada Saat Kaç?
Serge Gruzinski

Annales Okulu
Peter Burke

Doğu Batı Makaleler-I
Halil İnalcık

Doğu Batı Makaleler-II
Halil İnalcık

Feodal Toplum
Marc Bloch

Osmanlı Kırsal Hayatı
Suraiya Faroqhi

Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler
Ümit Hassan

ABD Tarihi
Allan Nevins-Henry Steele Commager

Halil İnalcık Armağanı-I
Tarih Araştırmaları

Halil İnalcık Armağanı-II
Tarih Araştırmaları

SOSYOLOJİ

Georg Simmel
Editör: Jale Özata Dirlikyapan

Bilim Sosyolojisi Incelemeleri
Editörler: Bekir Balkız & Vefa Saygın Öğütle

Burjuva
Werner Sombart

Eski Dünyaya Yeni Bir Bakış
Oğuz Adanır

Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış
Umut Özkırımlı

Orta Doğu'da Kültürel Geçişler
Editör: Şerif Mardin

Şerif Mardin Okumaları
Editör: Taşkın Takış

Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim
S. N. Eisenstadt

Oryantalizm: Tartışma Metinleri
Editör: Aytaç Yıldız

Weber'in Metodolojisi
Fritz Ringer

Simülakrlar ve Simülasyon
Jean Baudrillard

Sessiz Yığınların Gölgesinde
Jean Baudrillard

Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği
Jean Baudrillard

Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü
Vilfredo Pareto

Frankfurt Okulu
Editör H. Emre Bağce

Tarihsel Sosyoloji
Elisabeth Özdalga

Kent Efsaneleri
Özgür Taburoğlu

ANTROPOLOJİ

Sosyoloji ve Antropoloji
Marcel Mauss

İlkel İnsanda Ruh Anlayışı
Lucien Levy-Bruhl

İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler
Lucien Levy-Bruhl

SİYASET BİLİMİ

Avrasyacılık
Meşdi İsmayılov

Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar
Editör: Hilâl Onur İnce

İbn Haldun
Ümit Hassan

Türkiye'de Devlet Geleneği
Metin Heper

Türkiye Sözlüğü: Siyaset, Toplum ve Kültür
Metin Heper

SANAT

Sanat
France Farago

EĞİTİM

Avrupa Eğitim Tarihi
Kemal Aytaç

EDEBİYAT

Faust
J. Wolfgang von Goethe

Ahmet Hamdi Tanpınar
Mehmet Aydın

Goethe Der Ki...
J. Wolfgang von Goethe

Sainte-Beuve'e Karşı
Marcel Proust

Alman Romantizmi
Ricarda Huch

EDEBİYAT

Schiller
Hazırlayan: Gürsel Aytaç

Şair ve Patron
Halil İnalcık

Üç Büyük Usta
Stefan Zweig

Kendileri ile Savaşanlar
Stefan Zweig

Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar
Stefan Zweig

Bay How Ne Yapmalı?
Özcan Doğan

DOĞUBATI
Düşünce Dergisi

1. Devlet
2. Doğu Ne? Batı Ne?
3. Gericilik Nedir?
4. Etik
5. Kamusal Alan
6. Kaygı
7. Akademi ve İktidar
8. Türk Toplumu ve Gelişme Teorisi
9. Söylem Üstüne Söylem
10. Binyılın Muhasebesi
11. Âraftakiler
12. Akademidekiler
13. Hukuk ve Adalet Üstüne
14. Avrupa
15. Popüler Kültür
16. Geç Aydınlanmanın Erken Aydınları
17. Ekonomi
18. Küreselleşme
19. Yeni Düşünce Hareketleri
20. Oryantalizm - I ve II
21. Yeni Devlet Yeni Siyaset
22. Edebiyat Üstüne
23. Kimlikler
24. Savaş ve Barış
25. Gelenek
26. Aşk ve Doğu
27. Aşk ve Batı
28. İdeolojiler - 1
29. İdeolojiler - 2
30. İdeolojiler - 3
31. İdeolojiler - 4
32. Bir Zamanlar Amerika
33. Ortaçağ Aydınlığı
34. Akdeniz
35. Entelektüeller - I
36. Entelektüeller - II
37. Entelektüeller - III
38. Milliyetçilik - I
39. Milliyetçilik - II
40. Antik Dünya Bilgeliği
41. "Medeniyetler Çatışması"
42. Bir Zamanlar Amerika - II
43. Şiddet
44. Etnisite
45. II. Meşrutiyet "100. Yıl" - I
46. II. Meşrutiyet "100. Yıl"- II
47. Cumhuriyetçilik
48. Kişinin Kendisiyle Savaşı
49. Romalılar - I
50. Romalılar - II
51. Osmanlılar - I
52. Osmanlılar - II
53. Osmanlılar - III
54. Osmanlılar - IV
55. Karl Marx
56. Psikanaliz Dersleri
57. Türk Liberalizminin Eleştirisi
58. Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi

Önceki sayıların temini ve her türlü bilgi için
e-mail; dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com
Tel: 0(312) 425 68 64 / 425 68 65



AKADEMİDEKİLER

HALİL İNALCIK
Ziya Gökalp: Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür

COŞKUN ÇAKIR
"Devletin Tarihinden Toplumun Tarihine" Yeni Bir Tarih Paradigması ve Ömer Lütfi Barkan

NECATİ ÖNER
Profesör Nusret Hızır

KURTULUŞ KAYALI
Niyazi Berkes ya da İyimserlikten Kötümserliğe Sürüklenmesine Karşın Düşünsel Tercihinde Israrlı Bir Entelektüelin Portresi

TAŞKIN TAKIŞ
Değerler Levhasının Tersine Çevirilişi: Hilmi Ziya Ülken

ERSİN KALAYCIOĞLU
Tarık Zafer Tunaya: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Siyasal Kurumlar ve Çağdaşlaşma

ÖZER ERGENÇ
Halil İnalcık Neden "Büyük"?

EROL ÖZVAR
Mehmet Genç: Belgeden Modele Uzanan Bir Portre

DURSUN AYAN
Sabri F. Ülgener'in Türk Düşünce Kültüründeki Yeri

BÜLENT ARI & SELİM ASLANTAŞ
Türkiye'de Modern Tarihçiliğin Öncüsü: Fuad Köprülü

YILMAZ ÖZAKPINAR
Türkiye'de Bir Mümtaz Turhan Yaşadı

TÜLAY BOZKURT ŞİMŞEK
Muzaffer Şerif Başoğlu

16 00 L

ISSN 1303-72420-0